خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۴۱۴

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب حجیة المظنة
مؤلف میرزا ابوالقاسم الطهرانی
جلد (۱۴۱۴) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۳۲۱۱۷
۴۳۸۱۹

بازرسی شد
۳۲ - ۶

۱۴۱۴

قطع وطن حاج میرزا ابوالقاسم

القول في المظنة واعتبارها وتفصيل الكلام على وجه يكشف
اللثام عن وجه المرام موقوف على تمهيد مقدمة فنقول المكلف اما ان يكون ملتفتا ومشتغلا
بالتكليف اولا يكون بل هو ذاهل وذاشك فلا شك في هذه الحالة معذوريته على ما يقتضيه قواعد
العدلية لكنه بالنسبة الى الاحكام التكليفية واما الاحكام الوضعية فللتفصيل فيها محل اخر
والاول اما يكون شاكا او ظانا او قاطعا لان المدرك تارة يدركه بحيث لا يحتمل الخلاف
في نفسه من حيث هو مدرك واخرى على وجه يحتمله فتارة يحتمل احتمالا مرجوحا واخرى احتمالا
مساويا والاول هو الادراك العلمي وينقسم باقسامه المعهودة من التقليد واليقين والجهل
المركب والثاني هو الادراك الظني ويختلف باختلاف مراتبه شدة وضعفا والثالث هو
الشك وقد يسمى غير الاول به الا انه خلاف المعهود ثم انه لا شك في عدم اعتبار الشك وكفاك
شاهدا نفي الشك عنه وان ابيت عن ذلك فنقول انه لو كان حجة ومعتبرا لزم الترجيح من
غير مرجح اذ لا نعني باعتباره الا ان الشيء بمجرد كونه مشكوكا يحكم فيه باحد طرفي الشك وهو المراد
من اللازم كما لا يخفى الا ان المكلف في حالة الشك لا يخلو عن احد الاصول الاربعة من البرائة
والاشتغال والاستصحاب والتخيير بحسب اختلاف حاله من الشك في التكليف او في المكلف به
او وجود الحالة السابقة وليس ذلك من جهة اعتبار الشك بل هو موضوع لتلك الاحكام و
المتكفل لبيان هذه الاصول ومواردها مباحث الادلة العقلية واما الظن فنعقد الباب
فيه وسيجيء تحقيق القول فيه بما لا مزيد عليه واما العلم فلا ريب انه على تقديره لا مجال للشك
في وجوب العمل واعتباره كما يدل عليه نفي الريب عنه معتبر بنفسه ودليل اعتباره ليس خارجا عن

نفسه بل لا يحتاج الى دليل اذ هو مع افادة الظن لا يغنى من جوع لاستلزامه اثبات الاخص بالاخس ومع افادة العلم يدور او يتسلسل فلا بد من الانتهاء الى دليل هو حجة بنفسه وهو العلم ومعنى حجيته انه لا حجة على خلافه معه لا انه حجة وواسطة فى اثبات اثار متعلقه عليه كما هو الشأن فى غيره من الحجج الاصطلاحية ففى اطلاق الحجة عليه تسامح وتوضيح ذلك ان الحجة فى مصطلح اهل العلم على ما هو المبين فى الميزان ما يقع وسطا لاثبات احكام الموضوعات من المحمولات لها ويستكشف منها الاثار المترتبة عليها فى القضايا المطلوبة والنتائج كما يظهر ذلك بالرجوع الى البرهان السائر على السنتهم فى اثبات حدوث العالم فان المتغير هو الحجة والواسطة فى اثبات الحدوث الاكبر للعالم الاصغر ففى الحقيقة تسمية البرهان حجة انما هى لاجل اشتماله عليها ويكشف عن ذلك اتيانها بعد لام التعليل مصرحا فالعلم بحدوث العالم انما استند الى العلم بالتغير فهو من حيث انه متغير حادث لا ان التغير طريق ومرآة لحدوثه على ما لا يخفى واذ قد عرفت المراد من الحجة ظهر ان العلم بالشئ ليس بهذه المثابة فان العلم مرآة وطريق الى الواقع وليس واسطة فى ترتب احكام متعلقه عليه بل هو آلة للوصول اليه واقعا عند العالم فكان السراج مثلا ليس واسطة لثبوت الاحكام الواقعية الثابتة بواسطة عللها الواقعية للاشياء المحصنة لعارض الظلمة ولا لاثبات اثباتها بل به يمكن الوصول الى تلك الاثار الثابتة لها فكذا العلم ليس واسطة فى ثبوت اثار المعلوم له ولا فى اثباتها له ففى ترتب حكم من الاحكام على المعلوم لو طالبنا احد بدليل لا يصح تعليله بالعلم فلا بد من بيان ما هو المستند فى ترتب ذلك الحكم على المعلوم من جعل جاعل كما فى الاحكام الجعلية

وغيره

وغيره فى غيرها كما يظهر ذلك عند ملاحظة قولك لبول نجس فان النجاسة لا يترتب على العلم بها لاستنادها الى جعل الشارع مثلا نعم من حيث علمنا الواقعية نجس لا من حيث انه معلوم كما هو الشأن فى الواسطة العلمية وليس سائر الامارات الظنية مثل فتوى المجتهد والاستصحاب واخبر كذلك فانها اوساط فى الادلة التى يستدل بها على اثبات الاثار على متعلقاتها كما نقول فى قولك صلوة الجمعة واجبة لانه مما اخبر العادل بوجوبه فهى من حيث انها قد اخبر العادل بوجوبها واجبة وقس عليه سائر الامارات من ظن المجتهد وغيره فانه يقال هذا ما ادى اليه ظنى وكلما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى فالموضوع فى النتيجة من حيث كونه مظنونا صار موضوعا لمحموله وكذا يقال فى الاستصحاب هذا ما علمنا طهارته قبل وكل ما علمنا طهارته قبل فلا بد من اجراء احكام الطهارة عليه فهذا مما لا بد من اجراء احكام الطهارة عليه فالاستصحاب واسطة فى اثبات الاحكام المستصحب وترتب اثاره عليه ولهذا ما لم يدل دليل على اعتبار الاستصحاب او خبر الواحد او غيرهما لا يصح الاستدلال بها فظهر الفرق بين العلم وسائر الامارات فانها اوساط وحجج دونه واسرّ فى ذلك ان دلالة شئ على شئ لا بد وان يكون بواسطة ملازمة بينهما من العلية لاحد الطرفين للاخر او لاشتراكهما فى علة ثالثة وان كانت العلية تعبدية شرعية لا عقلية كما فى الامارات التى ثبت حجيتها بالشرع ولا ملازمة بين العلم ومعلومه كيف وهو متاخر عنه زمانا والاثار المترتبة على المعلوم وان كانت متاخرة عنه ذاتا وفى نفس المرتبة الا انها مقارنة للمعلوم زمانا لعدم الانفكاك بينهما فانها مجعولات بجعل بسيط الملزوم ولا يعقل تاثير العلم المتاخر بحسب الزمان فى المتقدم بحسب الزمان ضرورة استلزامه وجود الشئ

قبل وجوده وهو لا يتم فعلى ما ذكرت لا يجوز ان يكون الظن واسطة ايضا فانه متاخر
عن المظنون وتابع له فتاثير المتاخر في المتقدم كما قررت يوجب تقديم المتاخر هف لانا نقول
ان الظن تابع للحكم في نفس الامر وهو ليس واسطة في اثباته بل هو واسطة في اثبات الحكم الظاهري
وهو متاخر عنه فلا محذور وتوضيحه ان هنا قضيتين احديهما ان الخمر نجس والظن في هذه
القضية كالعلم تابع وثانيتهما القضية الكلية القائلة بان كل ظن حجة المتكفلة لبيان النجاسة
الظنية فلا شك في تاخر الحكم المستفاد منها عن الظن فلا يلزم المحذور فان قلت مثل ذلك نقول
بعينه في العلم فان ما يتوقف عليه العلم هو نفس الحكم الواقعي المدلول عليه بقولنا الخمر نجس وما يتوقف
حصوله على حصول العلم هو القضية الكلية القائلة بان العلم حجة المستتبعة لبيان النجاسة المعلومة
فالقضيتان متغايرتان لتغاير طرفيهما فان الموضوع والمحمول في الاولى غيرهما في الثانية قلت نعم
الا ان القضية الثانية لا تغاير الاولى فان العلم بالحكم الواقعي هو العلم بنجاسة الخمر بل المعلوم
الواقعي عين الواقع وان شئت زيادة توضيح فاعلم ان العلم في القضية تارة يؤخذ قيدا
للحكم والادراك التصديقي كما في قولنا زيد قائم علما فانا قد قيدنا الحكم بالقيام على زيد
بكونه علميا وفي هذا لا احتمال ان يكون التصديق بقيام زيد ظنيا مثلا وقد يؤخذ جزء
موضوع او محمول فيؤخذ كنفس الموضوع او المحمول ولا يكون رابطا وانه لملاحظة حال المحمول ثابتا
للموضوع والقضية القائلة بان كل ما هو معلوم الخمرية مثلا نجس انما يراد بها ثبوت المحمول
للموضوع ثبوتا علميا ولا مدخل للعلم في الموضوع فانه قيد الحكم فالموضوع والمحمول في القضيتين
ليسا بمتغايرين كما هو مبنى الاعتراض وذلك نظير ما لو قلنا الانسان حيوان دائما فالدوام

في

في القضية مثلا جهة للنسبة فلو جعلناه جزء للمحمول لم يتم وهذا هو منشأ المغالطة
من اخذ ما هو قيد للحكم او جهة للنسبة جزء للموضوع والمحمول ولا يجري مثل هذا الكلام في
الظن حيث ان هذه الاحكام جريانها في العلم انما هو من جهة عدم احتياج جعل العلم طريقا
للواقع بخلاف الظن فانه يحتاج الى جعله طريقا ويستتبعه احكام ظاهرية بها يصير الظن واسطة
في اثباتها كما عرفت في الا المذكورة لا يقال هذا يناقض ما تقدم في بعض المباحث السابقة
من عدم الاجزاء بالامر الظاهري اذا انكشف الخلاف حيث ان الظن على هذا التقدير حكم ثانوي
جعلي في مرحلة الظاهر بدل عن الواقع والظاهر ان البدل يكفي وجوده في محله عن المبدل
منه لانا نقول البدل يكفي وجوده عن المبدل منه فيما لو كان في عرض المبدل منه كما في خصال
الكفارة فان العتق فيه مصلحة تكافؤ مصلحة الصوم مثلا واما فيما لو كان مرتبا على المبدل
منه وكان جعله من جهة عدم الوصول الى المبدل منه فمن المعلوم عدم كفاية البدل عن
المبدل منه فيما لو انكشف الخلاف فلا تنافي بين المقامين للفرق الظاهر بين ان يكون الجعل
في مرحلة بدلا عنه في مرحلة اخرى وبين ان يكون المجعول بدلا عنه في مورده كما هو كذلك
في الخصال ثم انه قد ظهر مما تقدم ان العلم له حالات ثلث الاول ان يكون طريقا للوصول
به الى متعلقه كما في العلم بالنجاسة الثاني والثالث ان يكون موضوعا او جزء موضوع للاثار
الشرعية او العقلية الخارجة عن متعلقه فهو بالنسبة الى متعلقه ايضا طريق وموضوعيته
بملاحظة الاثار المترتبة عليه شرعا او عقلا ومن امثلة الاول الثواب والعقاب المترتبان
على نفس العلم في صورتي التجري والانقياد فان من اعتقد وعلم بوجوب شيء فيجب عليه

بيان اقسام القطع من حيث الطريقية والموضوعية

الاتيان بالواجب لمعتقد انقيادا وكذا فيما اذا علم حرمته فالاتيان به محرم للتجري فانشاء
قد جعل العلم موضوعا لترتب الثواب والعقاب في صورة الاتيان بما يعتقد وجوبه
والاحتراز عما يعلم حرمته او ترك الواجب وفعل المحرم المعلومين وان لم يكن هو في الواقع كك
ومما يترتب على نفس العلم شرعا جواز الافتاء بالمعلوم ولو بالمعنى الشامل للظن المعلوم حجيته
بالخصوص كاخبار الاحاد على العمل به فانه لا يجوز شرعا فيما اذا لم يعلم ومن امثلة الثاني العلم
بالحكم الواقعي عند الاطاعة والامتثال او المخالفة فالعقل يستقل بادراك الثواب والعقاب
المترتبين على العلم في الصورة المفروضة فالعلم في المقام جزء موضوع حكم العقل للاثار المترتبة
عليه ثم ان الظن ايضا قد يعتبر موضوعا لترتيب اثار شرعية ومن امثلة جواز التيمم عند
حصول الظن الغالب على عدم وجود الماء لا مجرد عدم الماء ولذا لا يصح التعويل على اصالة
عدم الماء اذ المدار شرعا في الجواز وعدمه على الظن وعدمه والاصل المذكور لا ينهض
باثباته نعم لو كان مترتبا على عدم الماء فلا وجه في وجه فهو كالعلم على ما عرفت طريق لمتعلقه
ولا يعقل الموضوعية بالنسبة اليه وموضوع بالنسبة الى الاحكام المترتبة عليه فلا للطريقية وجه
بالنسبة اليها كما لا يخفى ثم انه لا فرق في اعتبار العلم اذا كان طريقا بين افراد العلم ولا بين افراد
العالم والمعلوم فكل علم عقلي او شرعي من كل عالم فقيه او عامي على اي شيء من اصلي
وفرعي حجة بنفسه لا يحتاج الى الجعل فهو مجعول بذاته والذاتي لا يتخلف ولا يختلف كما يشهد
به الوجدان مفصلا كما هو المقرر في محله من البرهان وذلك بخلاف ما اذا كان موضوعا
لحكم اذ المناط في عمومه وخصوصه هو جعل الجاعل فربما يجعله عاما كما اذا كان الجاعل

هو

هو العقل او الشرع وربما يجعله خاصا كالعلم الحاصل من الاحساس مثلا من عالم خاص
كالمجتهد مثلا في مورد خاص كالفقه مثلا وربما يجعل موضوع الحكم ما يكشف عن الواقع
سواء كان ظنا او علما فبالجملة فالجاعل على حسب اختلاف الاغراض يختلف جعله والمدار في تميزه
عموما وخصوصا على الدليل الدال على موضوعيته ان عاما فعام وان خاصا فخاص ثم العلم
لو كان طريقا يقوم مقامه سائر الامارات الشرعية التي جعلها الشارع بمنزلة الواقع فكما
ان العلم طريق وجداني فالاستصحاب ايضا في محله وجزاه طريق شرعي وان اعتبر العلم
موضوعا فتارة يعتبر على وجه يكون الوصف للعلم مدخل فيه واخرى على وجه تمام الدخل
لخصوص وصف العلم القائم بالنفس فيه فعلى الاول لا يصح قيام دليل غير علمي مقامه لانتفا
موضوع الحكم على تقديره وعلى الثاني يصح ويظهر الثمرة فيما لو نذر شخص على تقدير علمه
بحيوة زيد اعطاء درهم فعلى الاول لا يجب عليه التصدق لو علم بالاستصحاب او قامت
له البينة مع انتفاء العلم حقيقة في الصورتين كما انه لا يجب عليه التصدق فيما لو اعتبر العلم
خاصا كالحاصل من الابصار على تقدير عدمه وعلى الثاني يجب عليه التصدق في الصورة المذكورة
لحصول موضوع الحكم على تقديره فالمعيار في التميز بين الموضوعات المترتبة عليها الاثار
الشرعية هو الدليل فلا بد من الرجوع اليه في تميزها وقد يشك في كون العلم طريقا او موضوعا
بواسطة اشتباه جهة القضية بموضوعها على ما اشرنا اليه وعلى تقدير كونه موضوعا في
انه موضوع على الوجه الاول او على الوجه الثاني فكثيرا ما يقع لفظ العلم واليقين في الدليل
الذي يدل على الحكم الشرعي فيتردد الامر بين ان ذكر الشارع له هل هو من جهة تاكيده

مشيرا به ٨

حكم العقل من كونه طريقا الى الواقع او من جهة اعتباره موضوعا وعلى تقديره لا يعلم
الوجه في موضوعيته على الاحتمالين المذكورين مثلا فقد ورد في بعض اخبار الاستصحاب
لفظ اليقين من قوله لا تنقض اليقين بالشك وكذا ورد في بعض الروايات تعليق جواز
الصلوة على استيقان دخول الوقت وكذا ورد في بعض اخبار الشهادة على مثل هذا فاشهد
ودع مشيرا به الى الشمس فربما يثبته الله بين اعتبار العلم فيها على وجه الطريقية او على وجه
الموضوعية وعلى تقديرها بين وجهيها والترجيح فيها موكول على نظر المجتهد فلا تنضبط
والثمرة بين الوجوه يظهر فيما عرفت من جواز التعدي الى سائر الامارات ففي الشهادة
لو قلنا بان اعتبار العلم انما هو من جهة خصوصية في نفس العلم طريقا او موضوعا فلا
يجوز التعدي الى غيره فلا يجوز الشهادة بالاستصحاب ولا يجوز بالحدس او لعلها تختص
بالحسيات ولو قلنا بعدمه فهو مؤكد لحكم العقل فيجوز على تقديره الشهادة بالاستصحاب
والحدس او غير ذلك من الثمرات على ما لا يخفى **وينبغي التنبيه على امور**
الاول قد تقدم منا مجاهرة ان العلم بوجوب شيء وحرمته بمجرده يوجب الثواب والعقاب
في صورتي الانقياد والتجري وان لم يكن علمه موافقا لما في نفس الامر ومطابق الواقع وقد
يظهر من بعضهم خلاف ذلك مطلقا ومن بعض اخر التفصيل بين ما اذا قطع بوجوب شيء
محرم او حرمة شيء واجب فقال بعدم ترتب الثواب والعقاب وبين ما اذا قطع بوجوب
شيء مباح او حرمته فحكم بترتبه متعلقا في ذلك الى تدارك مصلحة ترك التجري مع المفسدة
المترتبة على فعل الحرام فيما اذا علم وجوب شيء محرم مثلا واما اذا لم يكن في الفعل مفسدة

كان

كان يكون مباحا او مكروها فلا معارض لمصلحة ترك التجري فيترتب الثواب ولعله يحكي
اذ لا يخفى الفرق المذكور بعد ما فرض من ان الاعتقاد يوجب مصلحة توجد المصلحة الفعلية
الناشئة من اعتقاد الوجوب في الفعل وحيث ان التكليف بالواقع بعد اعتقاد الخلاف ساقط
فلا مفسدة في فعله فعلا فلا يصلح معارضا وذلك كما ترى لا سترة عليه والتحقيق في المقام ان
يقال انه لا ريب في عدم ترتب الثواب والعقاب المترتبين على نفس فعل الواجب والحرام الواقعيين
في صورتي الانقياد والتجري اذ المفروض ترتبهما على الواجب والحرام الواقعيين وانتفائهما
معلوم بالفرض ايضا كما انه لا ريب في استحقاق فاعل المنقاد عند العقلاء وعدهم في عداد
المحسنين ومدحهم اياه لكشفه عندهم عن حسن سريرته وصفاء طينته واستقباح فعل المتجري
عندهم وذمهم له المستكشفين بذلك عن سوء السريرة وخبث الباطن كيف وقد استقر
طريقتهم في التحسين والتقبيح فيما لو عزم على الفعل والترك او اعتقد وجوبه او حرمته ولا اشكال
فيه وانما الشان في ان الاتيان بفعل علمنا وجوبه علما غير مطابق للواقع من حيث كونه معلوما
هل يوجب فعله ثوابا وتركه عقابا ام لا وح يمكن منعه لعدم الدليل على ترتبه وانما المسلم
منه هو ما عرفت من المدح والذم والتحسين والتقبيح وقد يستند للقول بحرمة التجري الى
تساوي فاعل الحرام واقعا وفاعل الحرام اعتقادا من كل جهة الا فيما ليس بمقدور للمكلف وهو
مصادفة الواقع في الاول وعدمها في الثاني وح فاما ان يتعلق العقاب بهما جميعا او بالاول
دون الثاني والاول هو المط والثاني باطل لمنافاته لما تقرر عند العدلية من عدم جواز
الظلم ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني ولا ينافي ما هو المقرر عندنا فان الاتيان بالحرام

الواقعي يستند الى اختياره فيصح العقاب عليه دون الاخر لعدم صدور الحرام الواقعي عنه
وان كان مستندا الى ارتكاب عن ارادته ولنعم ما قيل بالفارسية چكونه شكر اين نعمت
كذارم كه دست مردم ازادى ندارم فان عدم القدرة ايضا نوع من العصمة وعلى مثل
هذا الوجه يبتني الجواب عن الاشكال المشهور بينهم في ان للمصيب اجران وللمخطي اجرا واحدا
فقد يجاب عن الاستدلال بهذا الوجه او بان اللازم على ذلك التقدير مساواتهما في كيفية العقاب
وكميته مع ان فساد اللازم مما لا يكاد يخفى على ذوي العقول بل اللازم على هذا التقدير مساواة
الفاعل مع العازم كما لا يخفى وقد اشعر بذلك مولانا الامير في بعض خطبه المنقولة في نهج البلاغة
ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الدخول اللهم الا ان يق ان — حكم العزم
الاحتياط طريق النجاة فيحسن الاتيان بالفعل عند اعتقاد وجوبه دون تركه في الحكم الا انه لا يغني
من جوع اذ غاية ما في الباب اثبات الاستحباب ولعل الكلام فيه وقد يستدل ايضا على
حرمة التجري بانه على تقديره فاستحقاق الذم والعقاب مما لا ريب فيه كما يشهد به الوجدان
واستقر بناء العقلاء عليه ايضا وفيه الكفاية مضافا الى ما ورد في جملة من الاخبار الدالة
على حرمة العزم على المعصية وفي النبوي منها ملعون من هم بها والروايات الدالة على
العفو عن العزم المحرم اذ العفو فرع الاستحقاق ففي المقام يثبت الاستحقاق بطريق اولى
وبعد الثبوت لا دليل على العفو فيه وهذا المطلب لا يخفى ان المتجري لم يصدر منه ما يزيد على
العزم اذ المفروض عدم تحقق الحرام في فعله فاخبار العفو ناهضة في المقام الا ان نقول ان
مجرد عدم تحقق الحرام لا يكفي في عدم تحقق فعل منه غير العزم فانه يحتمل ترتب العقاب على

فيشبه

فيشبه بالعاصي كما هو الوجه ولذلك توقف الشهيد في القواعد مع حكمه بالعفو في العزم تنظر
في المقام حيث قال ره فائدة لا يؤثر نية المعصية ذنبا ولا عقابا ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت
في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه المعصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه
النية نظر من انها لم تصادف المعصية فيه صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على
انتهاكه الحرمة والجرأة على المعاصي قال وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح مشتبها
لشارب المسكر فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح اليها ثم قال ويتصور
محل النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فتبين انها زوجته
او امته ومنها لو وطئ زوجته لظنها انها حائض فبانت طاهرا ومنها لو هجم على طعام بيد غيره
فاكل منه ثم تبين انه ملكه الاكل ومنها لو ذبح شاة لظنها ملك الغير بقصد العدوان فظهرت
ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا لظنها معصومة فبانت مهدورة ثم بعد ذلك افاد قدس سره
بانه قد قال بعض العامة نحكم بفسق متعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في
في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين عقاب الكبيرة والصغيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب
انتهى كلامه رفع مقامه فظهر من جميع ما ذكرناه ان القول بالعقاب على المتجري لا يخلو من قوة
وكذا القول بترتب الثواب على المنقاد مضافا الى الجري الاخبار الواردة في التسامح فان العمل
بما بلغه لو كان مما يوجب الثواب وان لم يكن كما بلغه فالمعتقد على وجه لا يحتمل الخلاف اولى
بما اعتقده في اصل بان يثاب او يعاقب بقي الكلام في العزم على المعصية والطاعة بل هما
اما المعصية والطاعة اذا وقعتا من الغير فنقول اما الروايات فهي ظاهرة في ان العزم ايضا معصية

فيها ما رأيتها ومنها ما رواه الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله عليه السلام انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا ان يطيعوا الله فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ومنها ما دل على ان المرء مجزي بعمله ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا الى غير ذلك الا انها لا تنافي ظواهر جملة من الاخبار الدالة على العفو فمنها ما ورد عن فضيل بن عثمان المرادي سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول اربع فيه لم يهلك على الله عز وجل الا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها فان لم يعملها كتب الله له حسنة فان هو عملها كتب الله له عشرا ويهم بالسيئة ان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث ويمكن الجمع بان ما يتعلق بامور الدين لا يغتفر فيه نية المعصية وما يتعلق بغيرها من الفرعيات يغتفر وبوجه اخر هو ان القاصد للمعصية لو نواها وكان تركها لاجل امر خارج عن مقدرته كالموت ونحوه فلا يغتفر وان تركها باختياره فيغتفر ومنه يعلم الحال في قاصد الطاعة واما الرضا على فعل المعصية والطاعة فهو كما عرفت فيما نقلناه عن نهج البلاغة فانه كالعاصي والمطيع ويؤيده بعض فقرات الزيارات المأثورة فتنبه

الامر الثاني

قد تقرر فيما تقدم ان العلم فيما لو كان طريقا الى الواقع فهو حجة بنفسه لا يحتاج الى جعل بل هو منجعل بنفسه ولا فرق بين افراد العلم ولا العالم ولا المعلوم الا انه قد يظهر من جماعة من اصحابنا المنتسبين الى الاخبار بخلاف ذلك فقد قال امين الاخبارية في الفوائد المدنية في عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضرورة من الدين والسماع عن الصادقين الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة

شريفة

شريفة تفطنت بها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار والسبب فيه ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء في الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة عن الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليس في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم انه قدس الله روحه بعد ما استظهر وجوها من التأييد او رد على نفسه بانه لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات واستشهد على ذلك بكثرة الاختلافات الشاهدة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية فاجاب عن ذلك بما هو حقيقة العلم البرهاني وهو النور يقذفه الله في قلب من يشاء بقوله انما نشاء ذلك من ضم مقدمة باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الواضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطاء

في مادة الفكر ادعوا البداهة فان تفريق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث
لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا في اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه
ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما
مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا من الخطاء وان
تمسكنا بغيره لم يعصم عنه الى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية
ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من المحسوسات بل وفيما يقطع به
على سبيل البداهة اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما اتفقت عليه العقول ۴
فيه الانظار وقد استحسنه في ذلك جماعة ممن تاخر عنه منهم السيد الجزائري ره في اوائل شرح التهذيب
بعد نقله كلام الامين مطولا قال وتحقيق المقام يقتضي ما ذهبا اليه ثم اورد على نفسه سؤالا
بان بعد ما عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل
فاجاب عنه بقوله اما البديهيات فهي له وحده واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه
قدم حكمه على النقل وحده اما لو تعارض هو والنقل فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات
الى حكم العقل ثم فرع على الدليل هذا فروعا كثيرة ونقضه كلامه بحجية العقل في البديهيات وفيما
في النظريات الا انه يعاضده حكم النقل فيترجح به على الاخر ثم ان اراده من البديهي في المقام غير
معلوم فان اراد به ما يكون كذلك بحسب معتقده وان لم يكن كذلك عند غيره او لا يعلم حال
الغير فيه فقد صرح بما استفاده من التحقيق في كلام الامين بعدم حجيته وان اراد به البديهي
عند جميع العقلاء نمنع ان العلم بتحققه متعذر غالبا الا بطريق الحدس الذي هو ايضا

من

من العلوم الضرورية التي حجيتها موقوفة على الاتفاق عليها فيما ذهبه مدفوع بانه ليس في
اتفاق الكل على بداهة شيء ريبة اختصاص في الحجية الا من جهة توافق الافهام وا[illegible]
للواقع على ما هو طريق الكشف في الاجماع وحصوله في العلوم العقلية ثم ولو سلم فلعل الفرق
من سائر العلوم الضرورية بعد في غيرها فلا يصح جعلها معيارا في حجية غيرها كما لا يخفى
وقد تبعه في ذلك المحقق البحراني في اثنائه حيث حكى عنه كلاما مما اورده في الانوار النعمانية
بعد كلامه المتقدم فاستحسنه الا انه يظهر منه تفصيل اخر فيما صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وقال
بالقضية الكلية المشهورة في المقامين ثم نص على انه لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية
من عبادات وغيرها وفي لا سبيل اليها الا السماع عنهم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها
ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول في ذلك بانه ان كان الدليل العقلي
المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به
فان عارضه دليل عقلي اخر فان تايد احدهما بنقل كان الترجيح للمؤيد بالدليل العقلي والا فاشكال
وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي ايضا بنقل كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة
تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقل قال ووافقنا السيد المحدث المتقدم وخالفنا الاكثر ثم
قال بعد ذلك هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطري الخالي
عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي
ترجيح النقل عليه اشكال انتهى كلامه رفع مقامه ومواضع النظر فيه وفي سابقه لا يخفى لانه
ان اراد من عدم اعتبار العلم فيما قالوا به من المواد عدم حجيته مع كونه علما والتكليف عالما

بحسب معتقده وان لم يكن كذلك في الواقع فلا شك في كونه تكليفا بما لا يطاق وضده مما
نطق به الكتاب الكريم بل هو مذكور في عداد المسلمات بين الشيعة والمعتزلة فلا مجال لانكاره
فان التكليف بشيء فرع العلم بذلك الشيء ولا اقل من احتماله والمفروض عدمه ايضا وان ارادوا
ان بعد ملاحظة ما يعارضه من الدليل النقلي او ملاحظة الاختلافات الواقعة في العلوم العقلية فلا يبقى
علم فبعد الغض عن الصغرى ووجود الاختلاف في النقلي ايضا فهو خلاف ما هو المفروض في المقام
وان ارادوا ان الدليل النقلي في محل تعارضه ايضا قطعي فهو يستلزم اجتماع المتناقضين وان
ارادوا عدم حجيته من جهة الاخبار الواردة عنهم ع في النهي عن الخوض في العلوم العقلية فان
بعد النهي لو لم يصادفوا الواقع فيجري عليهم حكم المقصر ويعاقب نظرا الى ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار وعقابا وان كان ينافيه خطابا فلا نسلم ورود النهي عنهم في ذلك بل نقضية الروايات
الآمرة بطلب العلم وبالعكس خلاف ذلك لانه قد ورد في جملة من الاخبار من ان دين الله لا يصاب
بالعقول ومن ان من دان الله بغير سماع الزمه الله يوم القيمة ومن ان من قام جميع ليله وصام
جميع نهاره وحج جميع دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولي الله فيواليه ويكون جميع
اعماله بدلالته لم يكن له على الله حق ولا هو من اهل الايمان ومن انه ما من شيء ابعد عن
دين الله من عقول الرجال الى غير ذلك مضافا الى ان كثرة الاختلاف الواقعة في العلوم العقلية
المستندة الى اختلاف مراتب ادراكاتهم المنتهية الى اختلاف استعداداتهم وملكاتهم في غاية الامكان
يوجب خلافا لا فيما هو صونه مطلوب وبقائه مرغوب لانا نقول اما الاخبار الواردة في عدم المقاصا
فسنعرف تحقيق القول فيها بما لا مزيد عليها واما حديث الاختلاف فهو مما لا يختلف في المقايسين

فان

فان اسباب الاختلاف لو لم يكن في العلوم النقلية اكثر كما هو كذلك ايضا كما يشاهده المتأمل
المرتبطة بالكتاب والسنة والمباحث المستندة الى الادلة العقلية فلا اقل من تساويهما الثاني ان اراد
من عدم حجية العقل عدم حجيته ولو كان بديهيا فالضرورة قاضية بخلافه وان اراد من
عدم حجيته ان كان نظريا فالضرورة ايضا قاضية بلزوم انتهائه الى الضروري دفعا للدور والتسلسل
واحتمال عدم كونه بديهيا في الواقع موجود فيما اختاروه من حجية البديهي ايضا واما ما يتراءى
من عدم اعتنائهم لمطلق البديهي بل خصوص ما تماثلت فيه الانظار مردود بان النظري لا بد
وان ينتهي الى بديهي كذلك لا محالة الثالث ان ما ذكره على تقدير تماميته فهو بعينه موجود في الادلة
العقلية التي يستدل عليها بوجود الصانع ولزوم ارسال الرسل وغير ذلك من الامور الاعتقادية صح
التي يستعمل فيها البراهين النيرة العقلية فانا لا نجد فرقا في الادلة المستندة اليها فيها وفيما يستدل بها
في عدم جواز اجتماع الامر والنهي مثلا ثم ان ما اشكل على صاحب الحدائق من تعارض العقلي
القطعي والدليل النقلي على ما نقلناه عنه في ذيل كلامه فهو مما لا يعقل له وجه صحيح الا ان يرجع
النزاع معه لفظيا كما لا يخفى ثم ان سيد الفاضل شارح الوافية بعد ما سلم ادراك العقل الوجه
كلاما يرجع حاصله الى منع اناطة الاطاعة والعصيان بالواقع بل المدار عليه فيما لو اخبر به الرسول
او احد الائمة ع الا انه قد لا تدري ان من نام فرأى في نومه احدا من اهل العصمة اخبر بحكم فقطع انه يجب
اطاعته وقد استند في ذلك بالاخبار المتقدمة والجواب ان ما ادعاه من ان الاخبار مما يتحقق
به موضوع الاطاعة والعصيان موقوف على دلالة دليل الاطاعة والعصيان على ذلك ولا ريب انهما
من الادلة العقلية المرتبة على مطلق حكم الله الواقعي المعلوم على اي وجه ولا يمكن فيه التخصيص

بالنسبة الى افراد العلماء او العالم على ما عرفت مع ان المفروض حصول القطع بان المدرك هو
حكم الله فلا يجامع احتمال ردعه الاخبار فيه لادائه الى خلاف الغرض المستلزم لاجتماع النقيضين
على ما لا يخفى فالاخبار الواردة في المقام على ما ادعوه مخالف للقطع فلا بد من حملها على ما كانوا
يتعاطونه في تلك الازمنة من استنباط الاحكام الشرعية من القياسات العامية مضافا الى
انه هو الظاهر من مساقها او وضوح عدم نهوضها على النهي عن طريقة الاستدلال بالبراهين
العقلية القطعية في استنباط الاحكام الشرعية مع ظهور معارضتها بالاخبار الدالة على
حجية العقل كقوله عليه السلام به يثاب وبه يعاقب وقوله العقل ما عبد به الرحمن وقوله في رواية
هشام المروية في الكافي ان لله حجتين حجة في الظاهر وهي الرسل وحجة في الباطن وهو العقل
سيما بعد اعتضادها بحكم العقل وخصوصا مع حمل الكل لها على ما عرفت وقد يتفصى عنه
بحمل اختصاص الاخبار الناهية في العقل الغير الصافي والامرة بالعقل الصافي وهو تحكم لا
شاهد عليه والحاصل انه لا فرق في ترتب احكام القطع عليه بين حصوله من دليل
عقلي او نقلي سواء كانت تلك الاحكام قبل حصوله كوجوب تحصيله في المطالب الاعتقادية
او مقارنة لحصوله كاستحالة التكليف بخلافه او بعد حصوله كاحكام الطهارة والنجاسة
والكفر والايمان والقضاء والاعادة الى غير ذلك فعلى مدعي الفرق كالاخباري اقامة
دليل بين في الفرق بينهما وتخصيص ما يدل على عدم الفرق مع امتناع تخصيصها عقلا بل
شرعا فانه من بديهيات المعلومات ودعوى اصالة عدم الحجية في غير النقلي بعد ما عرفت من
بداهة اعتبار العلم ظاهرة الوهن بينة الفساد ثم انه يمكن ان يفصل في المقام بان يقال

العلوم

العلوم العقلية قسمان قسم يكون من طريق المصالح والمفاسد التي هي علل للاحكام الشرعية
عند العدلية كان يستدل بعلل الحكم استدلالا لميا مثل ما استدل بعضهم في لزوم عدالة
الولي للصغير فانه يحتمل في حكمة الشارع تسلط من لا يؤتمن على مال الطفل الذي لا يعتمد
على القيام بمصالحه ومفاسده وقسم ليس كذلك بل هو استدلال اني كالاستدلال على وجوب
مقدمة الواجب وحرمة الضد فيمكن جريان القسم الاول تنزيل الاخبار الناهية عليه وصحة
الثاني بحمل الاخبار الدالة على حجية العقل عليه والشاهد على ذلك دلالة سياقها عليه مضافا
الى تعارف الاستدلال اللمي في زمنهم ولا مانع من حملها على العقل القطعي نظرا الى جواز التكليف
بما لا يطاق وحينئذ فالمعلوم اذا كان ناشئا عن سوء الاختيار وعلى ما يراه بعضهم ولا ينافيه
تداول الاستدلالات العقلية بين علمائنا لكونها من الدليل الاني فان الوسط في البراهين المتداولة
بينهم ماخوذ من الشرع كما في الحكم بوجوب المقدمة وحرمة الضد بخلاف اللمي فان الوسط فيه
مستنبط من العقل ويرشد المسدد كونه قطعيا لا يتوقف في الاحكام الماخوذة من العقل كحرمة الظلم
ونحوها لا يمكن ان يقال ان الوسط ماخوذ من الشرع لانا نقول انا ذلك ماخوذ من العقل مستقل
من الضروريات ولولا ذلك لما كان من اللمي ويشهد بذلك ملاحظة خبر ابان ايضا في وجه دون
وجه لانه يمكن ان يقال ان ابان كان ظانا بالظن القوي وانكار المعصوم عليه انما هو لتعجبه بعد كشف
الواقع له فانه لا معنى للتعجب بعد ذلك او يحمل هنا التخصيص بعد ما نقله الكلام في تخريج الرواية عن الشهيد
بل يمكن دعوى ان الاظهر في جميع ذلك النهي عن العقل الظني فالحق عدم التفصيل بين افراد
العلم الامر الثالث قد يستفاد من تضاعيف كلمات جماعة من متاخري المتاخرين ومنهم الشيخ

الاجل فيلسوف القوم الشيخ جعفر في مقدمات كتابه الموسوم بكشف الغطاء عدم حجية قطع
القطاع ولعل المراد منه ما لا يستند قطعه غالبا الى اسباب موجبة له غالبا الا ما كثر قطعه لكثرة
وجود اسبابه المفيدة له عنده على ما قد يتوهم ومنه يعلم المراد من الشكاك الذي فيما الغوا
شكه من الصلوة وغيرها والظاهر ان الكلام فيما اذا استند قطعه بالامارة لا تفيده غالبا
واما اذا استند الى سبب مفيد له كالاجماع فلا ينبغي الارتياب في اعتباره ثم انه ان اريد
من عدم اعتبار قطعه عدم ترتب احكام القطع على قطعه فيما يعتبر فيه العلم الموضوعي
بالنسبة الى غير القاطع من عدم جواز تقليده وعدم قبول شهادته فهو في محله كما لو
اريد ذلك بالنسبة الى القاطع ايضا كالافتاء والشهادة فلا يجوز له الافتاء وان كان يجوز
له العمل به لكن الكلام على تقدير في انصراف الدليل الاول على اعتبار العلم في موضوع الافتاء
والشهادة الى مثل المقام وعدمه على ما عرفت فيما سبق وان اريد ان قطعه غير معتبر
في حقه بالنسبة الى الاحكام ما علمه المترتبة عليه بواسطة عللها الواقعية على ان يكون طريقا
اليه فسقوطه واضح لاستلزامه خلاف الفرض في وجه واجتماع النقيضين في وجه اخر والتكليف
بما لا يطاق مرة وتخصيص عمومات الادلة من غير مخصص اخرى واللوازم بينه البطلان واما
الملازمة فلانه لو حصل القطع بموضوع من موضوعات احكام الشرعية كان قطع بان
اليوم الفلاني من ايام شهر رمضان فلا يخلو اما ان يجب عليه الصوم فيه او لا يجب والاول هو المطلوب
وعلى الثاني اما ان يكون مكلفا بخلاف ما قطعه او لا يكون مكلفا به وعلى الاول اما يقطع
بتكليفه بخلاف ما قطعه اولا مع بقاء قطعه او يقطع بخلافه مع زوال قطعه والرابع هو الاول

والثالث

والثالث هو الثاني كما هو ظ والثاني هو الرابع فان ما دل على وجوب الصوم في شهر رمضان مثلا
بعمومه يشمل القطاع ولا مخصص كما في المسافر والمريض وامثاله والاول هو الثالث اذ شرط
التكليف لو لم يكن هو العلم فلا اقل من الظن فلا اقل من الاحتمال والمفروض ان بعد العلم
لا يبقى الاحتمال بخلافه فكيف بالعلم بخلافه وظهوره مما يغني عن اطالة الكلام فان عدم
الجواز والجواز فرع احتمالها وان اريد وجوب تنبيهه على خلاف قطعه ففيه اولا عدم جريانه
فيما لو علم مطابقة قطعه للواقع او شك فيها اذ لا دليل على وجوبه مضافا الى وجوده على عدم
جوازه فيما لو علم مطابقته وثانيا ان اريد من وجوب تنبيهه وجوبه فيما لو علمنا باشتباهه
في الحكم الشرعي كان يقطع بوجوب شيء محرم او مكروه لله فلا يختص ذلك بالقطاع لعموم ما
دل على وجوب الارشاد فيجري في غير القطاع ايضا كاية النفر وامثالها وان اريد وجوب
تنبيهه فيما اذا اشتبه في موضوع من موضوعات الاحكام الشرعية كان اعتقد خمرا خلا او مال
الغير مالا له فان قلنا بوجوب الامر بالمعروف فيه فلا اختصاص له فيه فيجري في غيره ايضا و
الا فلا يجري مطلقا والحق فيه ان يفرق بين ان كان الاقدام في موضوع المشتبه يوجب فساد الفروج
كما اذا اعتقد الاجنبية زوجته فالاقدام في وطيها يوجب فساد العرض او فساد النفس
كان اعتقد غير القاتل قاتلا او فساد العقل كان اعتقد الخمر خلا يجب على قاطبة الناس مثلا
ردعه الى خلاف معتقده امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر ففي الامثلة المذكورة يجب ردعه
بخلاف ما اذا احتسب مال غيره ملكا لنفسه او اعتقد النجس طاهرا فاستعمله او في صلوته ونحو ذلك
من الامثلة فلا يجب ردعه **تذنيب** قد تمسك بعض من يرى عدم حجية القطع فيما

لم يرد فيه دليل شرعي لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واورد عليه المحقق
القمي بان بعد التسليم من دلالة الاية على ما ذهب اليه المستدل لابد من تاويلها في مقابلة ما
دل على وجوب اتباع حكم العقل القطعي لعدم مقاومة الدليل الظني للدليل القطعي فاورد عليه
بعض الاجلة حيث قال وهذا الجواب على اطلاقه غير مستقيم عندي لان استلزام حكم العقل
للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده
من جواز تعويله عليه قال ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في
معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر
في ذلك على ما يصل مني اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ثم افاد طاب ثراه
ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات
التي لا يوجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج عنه قال
فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا
فيرجع الى ما ذكرنا من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد
لعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل
بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقديره لا لتمامه انما يقتضي منع
حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول انتهى كلامه
وانت بعد ما احطت خبرا بما ذكرناه لك فيما سبق تطلع على انه لا اساس للاعتراض المذكور
على الايراد المزبور حيث انه يمتنع تكليف العالم على خلاف ما علمه حين ما علمه الا ان يبدل

علمه

علمه بضده نعم ما ذكره من اشتراط حجية القطع بعدم ورود حكم الشرع على خلافه يتمشى
قبل حصول العلم واما بعد حصوله فلا يعقل فتدبر ولا تغفل

الامر الرابع

قد عرفت فيما سبق احكام العلم التفصيلي تفصيلا فلا باس بالاشارة الى احكام العلم الاجمالي
اجمالا فنقول ان العلم عبارة عن حالة بين العالم والمعلوم بها ينكشف المعلوم عنده فلا
ريب في كونها امرا بسيطا غير قابل للاجمال والتفصيل ففي توصيفه بهما تسامح من جهة اتصاف
متعلقه بهما نعم قد يقال بان العلم لو كان من العلوم التصورية وقلنا بان العلم هو الصورة
الحاصلة فيصح اتصاف نفس العلم بالوصفين المذكورين الا انه خارج عما نحن بصدده
فان العلم المبحوث عنه في المقام هو العلم التصديقي لا التصوري كما لا يخفى وكيف كان فالبحث
فيه تارة يقع من حيث ثبوت التكليف به بمعنى انه بعد حصول العلم اجمالا بوجوب شيء
هل يتنجز التكليف به مثل ما اذا علم تفصيلا اولا كما اذا علمنا بوجوب صلوة مرددة بين الظهر
والجمعة واخرى يقع من حيث كفايته في الامتثال بمعنى انه كما يمتثل مع الاتيان بالمأمور به
مثلا تفصيلا فهل يكتفي في الامتثال باتيان المكلف بعدة امور يعلم اجمالا وقوع المأمور به
فيها اولا كما اذا اشتبهت جهة القبلة فياتي باربع صلوات في اربع جهات او لابد من تعيين جهة
القبلة تفصيلا فههنا مقامان اما الكلام في المقام الاول فيقع في موردين المورد الاول
في جواز المخالفة القطعية وعدمه المورد الثاني في انه على تقدير عدم جواز المخالفة القطعية
فهل الواجب تحصيل الموافقة القطعية او يكفي فيه الفرار من المخالفة القطعية والمتكفل لبيان
هذا المورد هو الادلة العقلية فلنطلب الكلام فيه منها واما الكلام في المورد الاول فيتضح

من قريب ان شاء الله تعالى فلنشرع في بيان المقام الثاني نظرا لاجابة فنقول اذا دلنا دليل شرعي على
وجوب شيء خاص فلا يخلو اما ان نتمكن من الامتثال تفصيلا كأن نعلم بالخصوص او لا نتمكن
منه فعلى الثاني فلا ريب في كفاية الامتثال الاجمالي بل لا كلام لاحد فيه عدا ما يظهر من
الحلي رحمه الله فانه قال في المحكي عنه ان من وجد ثوبين يقطع بنجاسة احدهما دون الاخر عليه
الصلوة عاريا ولا يجوز تكرار الصلوة فيهما وهو ضعيف جدا لا ينبغي الالتفات اليه وعلى الاول
فالتحقيق في المقام التفصيل بين العبادات وغيرها ففي الاول نحكم ببطلان العبادة كأن
ياتي بالصلوة في اربع جهات مع امكان تحصيل العلم بالقبلة تفصيلا او مع حصول العلم تفصيلا
وفي الثاني نحكم بصحة المعاملة كأن ياتي بالبيع مشتملا على جميع ما يحتمل اشتراطه فيه اما
الثاني فلان المقصود فيه حصول ما هو في نفس الامر معتبر في تاثيره وهو حاصل ولو مع
عدم علمه به فيقع مؤثرا في محله ودعوى اشتراط صحة العمل ولو كان معاملة ايضا بالاجتهاد
والتقليد واهية جدا ولا فرق في ذلك بين علمه بالوجه الصحيح اجمالا لكن مع اشتباهه بغيره
وجهله به راسا فانه لو طابق الواقع يؤثر اثره المطلوب منه على اي وجه اتفق ولا مدخل
للعلم والجهل فيه بل قد نفى الخلاف عن ذلك بعضهم الا عن بعض متاخري المتاخرين القائلين
باشتراط صحة العمل بالاجتهاد والتقليد ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع العمل مكررا كما
اذا كرر الصيغة المعتبرة في العقود فيما اذا كان مختلفا فيها وبين ان يقع العمل واحدا جامعا
لجميع ما يحتمل تاثيره فيه وجودا وعدما كما هو ظاهر واما الاول فتفصيل الكلام فيه ان من اتى بالعبادة
التي يراد الامتثال بها على وجه اجمالي يقع على وجهين تارة على وجه يتكرر العمل كأن يصلي

الى

الى اربع جهات مع التمكن من استعلام حال القبلة الواقعية واخرى على وجه لا يتكرر
بل العمل مع وحدته يشتمل على جميع ما يحتمل اعتباره فيه كالصوم فيما اذا امسك المكلف عن
جميع ما يحتمل كونه مفطرا فرارا عن عدم خروج العمل عن وحدته اما على الاول فلا شك في بطلان
العمل كما هو الماخوذ من طريقة الشرع وسيرة العلماء وقد نفى الخلاف عنه المحدث البحراني في
بعض موارد المسألة وهو كذلك الا ما يظهر عن صاحب المدارك من ذهابه الى ان تركه احتياط
للواجب فانه بعيد وما حكي عن العلامة من عدم جواز الصلوة في الثياب المشتبه طاهرها بنجسها
على وجه التكرار مع التمكن من الصلوة في الثوب الطاهر يقينا ثم هذا وان كان حسنا الا ان
وجهه لا يبلغ حد الوجوب وعلى الثاني فالمشهور على ما حكي ايضا على عدم جوازه مع التمكن
من تحصيل علم التفصيلي باستعمال ما يوجبه من غير لزوم عسر على تقديره الا ان الدليل لا يساعد
عليه بل قضية صدق الاطاعة في الصورة المفروضة عرفا من دون تزلزل في النية جواز
الامتثال الاجمالي ح لا يقال نية الوجه وقصده على ما ذهب اليه المعظم واجب فلا يصدق الاطاعة
بدونها لانا نقول مع الغض عن وجوبه فلا ريب في كفايتها ولو على وجه اجمالي فان المفروض
قطع العامل باشتمال عمله على جميع اجزائه وشرائطه فينوي على هذا الوجه ويصدق الاطاعة
التي عليها المدار ولا ضير في عدم النية تفصيلا كما لا يخفى ودعوى وجوب العلم بوجه العمل ومعرفة
الواجب والمندوب جهة مما لا مدعيها فانه ان كان من جهة عدم صدق الاطاعة بدونه
فقد عرفت صدقها بدونه وان كان من جهة وجوب نية الوجه فقد عرفت الغاءها فيه
فان قيل قد ادعى السيد الرضي فيما سال عن اخيه علم الهدى من اتمام ما اهل بالحكم في

في السفر فاجابه بالنقض بالاجماع على بطلان صلوة من لا يعرف احكامها فاجاب السيد علم الهدى
مع تسليمه الاجماع على المسئلة المذكورة بانه اي مانع من الحكم بالصحة في خصوص المورد من جهة
دليل خاص فالاجماع على ما ادعاه السيد وقرره السيد منعقد على بطلان العمل فيما لم يعرف
وجه العمل قلنا نحمل دعوى الاجماع من السيد على بطلان عمل الجاهل من غير استناده فيه
الى تقليد او اجتهاد كما هو الحال في اكثر عوام العباد وهو كذلك لكن لا دليل على بطلانه في المقام فانا ندعي
كفاية الامتثال الاجمالي لا بانتهائه الى الاجتهاد او التقليد ومن هنا يظهر ضعف ما قد يمكن
الاستناد اليه في المقام مما اشتهر بينهم الناس صنفان مجتهد ومقلد ولكن مع ذلك فينبغي ٣٦
مراعاة جانب الاحتياط فانه طريق النجاة وتحصيل العلم التفصيلي كما هو المشهور فيما يمكن تحصيله
فان قلت لا معنى للاحتياط في المقام فانه يصح فيما لم يكن الشك في وجوده كافيا في الحكم بعدم
وجوده كان يكون هناك اطلاق يرجع اليه ومثل ذلك واما في المقام فلا يصح لان الاطاعة
والامتثال من المفاهيم المنتزعة من وقوع فعل المامور به على وجهه فمع انتزاع العقل لها
لا معنى للحكم بالاحتياط فيها ومع عدم الانتزاع للشك في وقوع الفعل على وجهه لا مناص
من العمل به فلا احتياط وكذا ما يتعلق بكيفية الاطاعة والامتثال من كونها تفصيليا او اجماليا
وذلك مما لا سترة عليه قلت نعم ولكن الشارع في اوامره قد يعتبر حصول الاطاعة والامتثال
على وجه خاص فيشك في حصوله مع حصول الامتثال على وجه يعمه فالاحتياط يقتضي بالتحصيل
للاطاعة على ذلك الوجه لاحتمال ان يكون الداعي في الامر حصولها على وجه خاص وتوضيح
ذلك ان الشارع تارة يامر امرا توصليا غير مقيد بحصول الاطاعة والامتثال واخرى يامر امرا

تعبديا

تعبديا مقيدا بحصول الاطاعة فلا بد من تحصيلها ثم قد يعتبر على وجه خاص كان يعتبر الامتثال التفصيلي
مثلا واخرى على وجه يعم الاجمالي ايضا فيمكن حصول الاطاعة العامة بانتزاعها العقل مع الشك
في وجود الاطاعة الخاصة مع احتمال مطلوبيتها على هذا الوجه فيحسن في العقل الاحتياط وتحصيل العلم
بالمامور به الواقعي بتحصيل الامتثال التفصيلي فلا اشكال هذا كله فيما اذا دار الامر بين الامتثال
الاجمالي والتفصيلي العلمي واما فيما لو دار الامر بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي الظني كالتقليد على ما
داه الجماعة من كونه من الظنون الخاصة فالكلام بعينه هو الكلام بعينها وهكذا على الاشكال والا
فيما لو دار الامر بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي المظنون بالظنون المطلقة فلا ريب في تقديم
الامتثال الاجمالي لان القول باعتبار الامتثال الظني موقوف على بطلان الامتثال الاجمالي والاحتياط
على ما سيجيء انشاء الله وذلك بخلاف الظنون الخاصة فانها بمنزلة العلم واما الظنون المطلقة فبعد
لم يثبت حجيتها في قبال الامتثال الاجمالي في المفروض في عدم التمكن من الامتثال العلمي تفصيلا
لانسداد باب العلم فلا مناص من الامتثال الاجمالي كما تقدم عدم الخلاف فيه الا المنقول عن
ابن ادريس وتوضيح ذلك ان كفاية الظن في الامتثال على ما هو مفاد دليل الانسداد موقوف
على بطلان الاحتياط اذ كونه مستلزما للحرج الشديد فما لم يثبت بطلان الاحتياط والامتثال
الاجمالي لا يثبت كفاية الامتثال الظني فان العقل حاكم على العمل بالظن ما لم يستلزم [illegible] الا ان المدار
عند العقل على حصول الواقع والوصول اليه ولا شك ان الاحتياط هو الاقرب من غيره ثم انه لو دار
الامر بين الامتثال الاجمالي ومثله لكن كان احد الاجماليين اقل اجمالا واقرب الى التفصيل من الاخر يقدم
ما هو الاقرب الى التفصيل وجوبا او احتياطا على حسب اختلاف المذهب كما عرفت من صاحب المدارك

والعلامة ومن فروعه ما لو دار الامر بين الصلوة في اول الفجر الى اربع جهات وبين تأخير
الصلوة الى انتشار ضوء النهار ليعلم ان القبلة ليست الا في جهات ثلثة مثلا فيقلل تكرار
الصلوة ونظائره كثيرة **تتمة** لو كان عند المكلف تكليفان يتمكن من الامتثال في احدهما
تفصيلا ولا يتمكن منه في الآخر ولكنه يقلل احتماله فيما لو ترك الامتثال تفصيلا في الاول
فهل له تركه اليه تقليلا للاجمال الآخر ام لا وجهان اقويهما العدم فان ترك التفصيل في الاول
تحصيلا لقلة الاجمال في الثاني يوجب ترجيح المرجوح على الراجح وظهور قبحه يكفي عن اظهاره
ومن هنا يظهر وجاهة ما ذهب اليه العلامة في النهاية من اول احتماليه فانه اورد فيه كلاما
على ما حكي عنه حاصله انه لو نذر شخص لكل صلوة من صلواته اليومية تيمما فاتفق نسيان
صلوتين من يوم واحد له فللخروج عن عهدتهما طريقان احدهما ان يتيمم اولا ويأتي باربع
صلوات مرددة بين الفجر والظهرين والمغرب ثم يتيمم ثانيا ويأتي ايضا باربع صلوات
مرددة بين الظهرين والعشائين فيحصل التكليف بالتيمم تفصيلا والتكليف بالصلوة في
كل واحدة منهما مجملة مرددة بين الاربع فالمجموع الحاصل منه تيممان وصلوات ثمانية
فتلك عشرة كاملة وثانيهما ان لكل يتيمم صلوة من الصلوات الخمسة فيقطع بخروج ذمته
عن الصلوتين الفائتتين والتيممين في ضمن تيممات خمسة وصلوات خمسة ولا اشكال ان الاول
اولى لان ترك التفصيل في الاول لئلا يعلم الراجح وفي عليه صور اخرى كل ذلك لا حاجة في التعرض
لها بعد العلم بالقاعدة **اما الكلام في المورد الاول** من المقام الاول
الباحث فيه عن جواز المخالفة القطعية وعدمها بعد العلم الاجمالي فاعلم ان الاجمال اما في نفس

المكلف

التكليف كدوران الامر بين الوجوب والحرام او المستحب والمكروه وكل واحد منها مع الآخر
وغيرهما من صور التردد ودوران ارى موضوع التكليف بعد العلم به كالواجب المردد بين الظهر
والجمعة او فيهما معا ثم العلم الاجمالي تارة يتعلق بالحكم الشرعي الكلي كالامثلة المتقدمة واخرى
يتعلق بموضوعاته الخارجية كما في الشبهة المحصورة او اشتباه جهة القبلة او اشتباه المرئة المنذورة
وطيها بالاجنبية الى غير ذلك او في نفس المكلف فتارة من جهة دورانه موضوع كالخنثى بينه
وبين غيره واخرى من جهة دورانه بين موضوعين كالخنثى المردد بين موضوعي الذكورة
والانوثة وقبل الخوض في بيان احكامها فلنذكر امرين احدهما ان الكلام في المقام وجودا
وعدما انما هو من جهة ان العلم الاجمالي هل هو طريق اجمالي الى الواقع ام لا كما ان العلم
التفصيلي طريق تفصيلي اليه فكما ان الاحكام الثابتة بواسطة علله الى الواقع يترتب على متعلقاتها
عند العلم التفصيلي فهل يترتب تلك الاحكام على موضوعاتها عند العلم الاجمالي اولا واما
من جهة الموضوعية فلا يتعلق غرضنا بالبحث عنه لعدم انه واجه ثبت ضابطة وقاعدة
وثانيهما لا ريب في انه اذا تولد من العلم الاجمالي في واقعة علم تفصيلي في واقعة اخرى
فلا مناص عن العمل به في محله فانه خارج عما نحن فيه لما تقدم من انه معتبر مطلقا
الى ان قال والذات لا يتخلف ولا يختلف فلو لاقى ثوبه بكل من الانائين فيما اذا علم نجاسة احدهما
اجمالا يجب الاجتناب عنه وكذا لا يجوز الاقتداء في الصلوة لمن وجد في ثوب مشترك بينه وبين
غيره المني للعلم التفصيلي بنجاسة ثوبه في الاول وبطلان صلوته في الثاني فانه لو كان منه فهو
ظاهر وكذا لو كان من الامام لاناطة صحة صلوته بصحة صلوة الامام لكن قد يظهر من بعضهم صحة الصلوة

فى الفرض بل قد يلوح منهم فى موارد اخر عدم الاكتفاء بالعلم التفصيلى الحاصل من العلم الاجمالى

فمنها ما قد يستفاد من جملة منهم من عدم لزوم الاجتناب فى الشبهة المحصورة والو بجميع قدر

الحرام من المشتبهات ومنها ما عن العلامة ره فى التهذيب من جواز خرق الاجماع المركب وترك

القولين الى الرجوع الى احد الاصول وعن الشيخ من القول بالتخيير الواقعى ولا ريب انها مخالفة

للعلم التفصيلى من حيث الوقوع فى الحرام قطعا تفصيليا فى الاول وطرح قول الامام ع فى الثانى

ومنها ما ذكره غير واحد فى كتاب الصلح من انه لو اودع شخصان عند انسان ثلثة دراهم احدهما

لاحدهما والثانى للاخر فاشتبهت الدراهم فتلفت درهم منها ثم ادعى احدهما احدهما والاخر

كلا منهما كان لصاحب الدرهمين درهم ونصف وللاخر نصف درهم فان قضية ذلك على

ما قلنا عدم جواز التصرف فى النصفين لغيرهما فيما لو اجتمعا عنده للعلم التفصيلى بان احد

النصفين لاحدهما وانه تصرف فى ملك الغير ونظيره ما ذكروه فى كتاب القضاء من انه لو تداعيا

عينا فى يدهما ولا بينة قضى بها بينهما نصفين اما مع التحالف او بدونه على الخلاف فلا بد

فى حله ومقتضاه جواز تصرف غيرهما فيها لو جمع النصفان عنده على حد تصرفه فى ملكه مع

العلم تفصيلا بتصرفه فى ملك الغير من غير رضائه ومنها ما ذكروه ايضا من انه لو اختلف

البايع والمشترى فى ان المبيع ثوب او عبد او فى الثمن كذا انهما يتحالفان ويرجع الثمن الى

المشترى والمبيع الى البايع مع ان احدهما عالم بانه متصرف فى مال الغير بدون اذنه والجواب

عن ذلك كله اما اجمالا فبما عرفت مرارا من ان العقل يستقل فى ان العلم التفصيلى من اى سبب

حصل ينبغى طريقا الى الواقع ويستقيم دليلا عليه وكاشفا عنه فلا بد من طرح ما يخالفه

او تاويله

او تاويله الى ما لا ينافيه بصرف فى صغرى القضية او فى كبراه واما تفصيلا فنقول اما فتوى

غير واحد من العلماء بصحة صلوة المقتدى فى الصورة المفروضة لعلها مبنى على ان الطهارة

ليست من الشروط الواقعية بل هى من الشروط العلمية ولو باحد الاسباب الشرعية كالاستصحاب

مثلا واما حديث الشبهة المحصورة فواضح السقوط لعدم كونه من موارد النقض لان العلم التفصيلى

انما يحصل بعدها لا ارتكاب والانتقاض انما هو فيما لو ارتكبها دفعة ولا قائل به ومن هنا يظهر

عدم الانتقاض فيما لو اقتدى شخص ثالث بكل منهما فى الفرض السابق فى صلوتين فان العلم

بالفساد يحصل بعد الاقتداء ولا يصلح نقضا ولو فرضنا احدا من العلماء قال بجواز الارتكاب

فى الشبهة المحصورة دفعة واحدة فلعله بنى على عدم تعلق الوجوب فى الاجتناب عن ملاقى البعض

ولو فى مورد فى المسئلة واما ما هو المنقول من الشيخ فيمكن حمل كلامه على التخيير ولو من مرحلة الظاهر

كما صرح بعض المحققين وبهذا يندفع ما قد يورد عليه والتعرض له يوجب الخروج عن الوظيفة

واما كلام العلامة ره فلم نقف له على وجه صحيح الا ما قد يتخيل من حمل كلامه على خصوص الموارد التى

لا يلزم من خرق القولين خرق عمل الفريقين كما لو اختلف الامة على قولين فى وجوب شئ وحرمته

فالرجوع الى الاباحة كما هو مقتضى الاصل لا ينافى عمل الفريقين فى صورة الترك والفعل لتوافقه

فى الحالتين احد القولين نعم هو مخالفة لهما فى مجرد الفتوى ولا ضير فيه بادعاء عدم شمول ما دل

على عدم جواز الافتاء بغير ما انزل الله به للمقام واما اذا كان القول بالفصل ينافى القولين فى

العمل ايضا كان يفتى المجتهد مثلا فى الظهر والجمعة بعدم وجوبه فيحتمل حمل كلامه على جوازه فيما لو كان

احدهما موافقا للاصل وان كان بعيدا فى الغاية وغريبا فى النهاية واما ما ذكروه فى كتاب الصلح

نعم لو انتفى ما ذكر فلا بد من القول بالصلح القهري بينهما بمعنى ان الشارع قد تعبدنا بالحكم
بالتنصيف بينهما على وجه يكون ذلك سببا لادخال ملك كل لغيره في ملكه لمادة النزاع فيما بينهم و
من هنا يظهر الوجه في مسئلة التداعي ايضا واما مسئلة التحالف فان قلنا بان التحالف يوجب
فسخ العقد فالامر واضح لكنه شاذ جدا والا فلا بد من ان يكون التصرف فيه من جهة التقاص
الا انه يشكل فيما زاد قيمة المثمن او الثمن عن الاخر فان قضية التقاص جواز التصرف في مال الغير
على قدر ما له لا فيما يزيد عليه فنقول ح ان قام الاجماع على مضاء الشارع تصرف احدهما في
مال الاخر مطلقا فلا اشكال ايضا لجواز ان يجعل الشارع ما يزيد عوضا عما تعلق بحكمه ونقصه والا
فلا بد من القول بوجوب الدس فيما له على ما يزيد عن ماله واذا عرفت ما تقدم من الامرين
فاعلم ان المخالفة القطعية في العلم الاجمالي على قسمين احدهما ان يخالف ما علم اشتغال الذمة به
عليه وان لم يلزم المخالفة في العمل على حد وما قررنا في ما نقل عن العلامه من جواز الخرق
في الاجماع المركب ولا فرق في ذلك بين ان يكون الواجب تعبديا او توصليا الا من جهة قصد
القربة المعتبر في الاول وفي الثاني ففي المقام لو قصد القربة في فعله لو افق في العمل القائل
بالوجوب والنافي وفي القول بالاباحة مطلقا على ما فرضه والثاني ان يخالفه من حيث العمل
ايضا كما فيما لو اختلفت الامة على قولين في وجوب الظهر والجمعة فالقول بعدم وجوبهما جميعا مخالف
لما علم اجمالا من وجوب احدهما حتى في العمل وكذا القول بعدم وجوب الصلوة لا قصرا ولا تماما
في اربعة فراسخ وكلا من القسمين تارة يلاحظ بالنسبة الى الموضوع الخارجي واخرى بالنسبة الى
الحكم الشرعي فههنا اقسام اربعة لابد لنا من بيانها الاول يجوز المخالفة القطعية في الفتوى
فقط

فقط في الموضوعات الخارجية مع موافقة العمل لا مخطرا في العلم الاجمالي اجماعا على ما ادعاه
استادنا المرتضى وامثلته كثيرة في الفقه جدا منها ما لو شك في مايع معلوم هل هو ماء او بول
فلو توضأ منه احد حكم بطهارة بدنه وبقاء حدثه مع العلم اجمالا بتلازم الطهارة ورفع
الحدث في الواقع وجودا وعدما لكن العمل ليس بخارج عنه كما لا يخفى ومنها ما لو اقر واحد بالزوجية
للاخر او ادعى زوجية المرئة وانكر الاخر والزوجة اخت زوجته فانه يؤخذ باقراره فيما عليه
مع ان العلم الاجمالي يخالفه ومنها تعارض الاستصحابين فيما لم يكن احدهما مزيلا للاخر
الثاني هل يجوز المخالفة العملية في الموضوعات او لا فيه تفصيل بين ما يلزم من المخالفة طرح
خطاب تفصيلي يتوجه الى المخاطب فلا يجوز للزوم الالطاف شرعا وعقلا بعد التكليف وبين
ما لا يلزم فيجوز ومن امثلة الاول الشبهة المحصورة كما اذا علمنا بنجاسة احد الانائين اجمالا فان
قضية النهي عن استعمال النجاسة الظاهرة في الواقعية منها لزوم الاجتناب فيحرم المخالفة القطعية
فيجب الموافقة القطعية فان بعد ما فرض من ان المطلوب الاجتناب عن النجاسة الواقعية المشتبهة
في الخارج فلا ريب في وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة وتمامها والا فلا بد من القول بجواز
الارتكاب مطلقا او فيما سوى مقدار الحرام فظهر ان القول بحرمة المخالفة القطعية يلازم
القول بوجوب الموافقة القطعية في المقام والمنكر مكابر ومن امثلته لو جهل جهة القبلة فانه
من الاتيان بالصلوة مكررا على الجهات على حسب ما يقتضيه الجهل فيها والا فيلزم طرح خطاب
تفصيلي يدل على وجوب الصلوة على جهة القبلة الواقعية ومن الامثلة ما لو علم بان الموجود
المعلوم اما خمر او بول فيقتضي لزوم الاجتناب عن النجس لزومه فيه ومن الامثلة لو تدرج

احداهما فاشترى امة فعلم حرية الامة او رضيعة الزوجة فيلزم الاجتناب عنهما
لو انه معا لئلا يلزم طرح خطاب تفصيلي متوجه اليه وهو قوله من ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون فان المفروض في صورة عدم الاجتناب نقطع بانه مقدم على الابتغاء بما وراء
ما ذكره في صدر الاية فلا بد من الاجتناب فظهر ان المناط في الجواز وعدمه لزوم طرح الخطاب
تفصيلا لا كون طرفي العلم الاجمالي من الامور المتجانسة كما تخيله صاحب الحدائق وبنى عليه الرد
على صاحب المدارك حيث استدل الاخير على عدم لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة مط بانه
لو كان واجبا لوجب الاجتناب ايض لو علم بوقوع نجاسة من الميزاب مثلا وشك في انه وقع في ٣٤
الثوب او القدح فانه ايض شبهة محصورة واللازم باطل لوضوح عدم لزوم الاجتناب
عن مثله فكذا الملزوم ولو كان من غير المفروض لعدم تعقل الفرق بين الاقسام فاورد عليه
الاول باحداث الفرق وابداء الفارق بين المفروض وغيره بان طرفي الشبهة فيه ليسا
متجانسين فلا يتم التقريب وعلى ما قلنا يظهر الوجه في ضعف الدليل والايراد كليهما وقد
يوجه كلام صاحب الحدائق بوجه يرجع الى ما بنينا عليه كان يق ان مراده انه يرجع لزوم الاجتناب
عن الاناء الى النهي عن الصلوة فيها بخلاف لزوم الاجتناب عن القدح فانه يرجع الى النهي
عن شربه مثلا فالخطابات مختلفات لا يعلم مخالفة احدها تفصيلا كما في الفرض الثاني فالاصل
براءة الذمة عنهما معا مع عدم المعارض على ما ستعرفه انشاء الله الا انه لا يخفى ما فيه ايض فان
تحليل الخطاب الى ما ذكر يوجب التفصيل في المتجانسين ايض في بعض الاحوال كما اذا كان هنا
قدحان احدهما من جنس الماكول والاخر من جنس المشروب فان الاجتناب عن كل منهما

في طرف التحليل يرجع الى النهي عن اكله وشربه ومثل ذلك لا يلزم به احد لا هو ولا غيره فتم هذا
تمام الكلام فيما يلزم عند عدم الاجتناب طرح خطاب تفصيلي واما اذا لم يلزم فلا يجب الاجتناب
وان لزم العلم بمخالفة احد الخطابين لو لم يجتنب اجمالا في كلتا الواقعتين للاصل السالم عن معارضة
خطاب تفصيلي والعلم بمخالفة احد الخطابين اجمالا لم يعلم تاثيره في قطع الاصل بعد الدليل
عليه فالاصل عدم انتقاضه به ومن امثلته لو اشترى دارا وتزوج امرأة ثم علم اجمالا ان
احد العقدين فاسد اما لان الزوجة مرضعة له او ان الدار وقف على الفقراء والمساكين و
لا فرق في ذلك بين علمه بذلك قبل الاقدام او بعده باحدى الواقعتين لا يق ان قضية تعليق
ادلة البراءة موردها بحصول العلم عدم جريانها عند حصوله مط اجماليا كان او تفصيليا
كما في الشبهة المحصورة فلا وجه للاستناد اليها في مثل المقام لانا نقول مرجع العلم الاجمالي
في المقام الى شكين تفصيليين عند التحليل بخلافه في الشبهة المحصورة فلو لم يكن فيها خطاب
تفصيلي يجب الاخذ به لما قلنا بالاجتناب فيها ايض فان ادلة البراءة عقلا ونقلا في مورد الشك
محكمة والعلم المردد بين الواقعتين لا يوجب العلم بخصوصية احديهما فكل منهما مشكوكة تفصيلا
ولا يجب امتثال خطابات الشارع ما لم نعلم تعلقها بالخصوص ولذا كان مجملا في محله كان نعلم
في المثال المفروض تعلق الخطاب اجمالا بحرمة الزوجة وعدمه على هذا الوجه في المقام ايض
معلوم اذ الاجمال يكون بين الواقعتين فتدبر فان قلت في المقام ايض خطاب تفصيلي يلزم
طرحه عند طرح العلم الاجمالي في الواقعتين وهو ما دل على وجوب الاتقاء عن المحرمات
وحرمة ارتكابها قلت لو سلمنا ذلك فلا يخفى انه لا يجدي فيما نحن بصدده فانه على تقدير اس

ارشادي عقلي لا يورث ثوابا ولا عقابا والا يلزم ان من ترك واجبا او اتى محرما ان يعاقب
بعقابين ولم يقل به احد ودعوى استقرار بناء العقلاء على الاجتناب عن مثل المقام
عهدتها على مدعيها بل لنا ان ندعي ان بناءهم على الخلاف الا ترى قبول عذر المرتكب لاحدى
الواقعتين بعدم العلم والقول بعدم الفرق بين المعلوم بالاجمال في المقام وغيره فيما
يجب الاجتناب بعد وضوح الفرق واه جدا وكفاك شاهدا في الفرق جواز تصريح الشارع
بعدم اعتبار العلم الاجمالي في مثل المقام دون غيره كما لا يخفى ومنه يظهر ان اعتبار مثل
٣٦ هذا العلم يحتاج الى الجعل فما لم يثبت فالاصل عدمه لا يق بعد ما ذكرت يجوز التصريح بعدم
الاعتبار في الشبهة المحصورة فما لم يعلم فالاصل عدمه لانا نقول لا يجوز ذلك مع توجه
الخطاب التفصيلي على المكلف وبقائه على ظاهره كما هو كك نعم يجوز ذلك مع ارتكاب تاويل
في ظاهر الخطاب كان يقول يجب عليك الاجتناب عن النجس اذا كان معلوما بالتفصيل وبالجملة
ان مبنى هذا التحقيق امران احدهما ابقاء الاوامر الشرعية على ظاهرها وعدم تقييدها بالعلم
التفصيلي كما فعله البعض وثانيهما عدم الاعتناء بالخطابات المنتزعة من الخطابات الشرعية
الواردة في مقام بيان الاحكام فلا يصح في الفرض المذكور ان يق ان التكليف بالاجتناب
المنتزع عن احدى الواقعتين موجود اجمالا فانه ليس من الادلة الشرعية والقول باعتبار
مثله متوقف على دعوى استقلال العقل ولو بعد ملاحظة خطاب الشارع مجملا بلزوم
الاجتناب فيكون الخطاب التفصيلي خطابا عقليا وان لم يكن شرعيا ولا اقل صدقا
بل والمدعي لذلك لا يدعيها ايض كما لا يخفى فظهر الفرق بين الشبهة المحصورة وبين المقام

فانه يجب الاجتناب فيها دون المقام فلو ارتكب احد احدى الانائات المشتبهة وصادف
النجس الواقعي يترتب عليها ما يترتب عليه من الاحكام الواقعية من الثواب والعقاب والمفسدة
والمصلحة وغير ذلك فلو لم يصادف سقط الحكم الى ما ذكرناه في التجري ولا يلزم من عدم
تخصيص الخطابات كون الشاك مكلفا ولو لم يكن عالما اجمالا كما قد يتوهم فان عدم التكليف
انما هو من جهة جهل المكلف لا من قضية نفس الخطاب لا يق ان اتصاف الاشياء بالحلية والحرمة
والنجاسة والطهارة راجع الى ملاحظة حال فعل المكلف لمزية المزاحمة المرجحة شربه
وان كان ذلك مما يقتضيه الحكمة الكامنة في نفس تلك الاشياء بانفسها من غير ملاحظة العلم
والجهل فيها الا ان اضافتها الى المكلف تقتضي لزوم العلم فيها لانا نقول ان اريد باعتبار
العلم في معاني تلك الاشياء فسقوطه واضح لان ما ذكر لا يصلح وجها للتصرف في معنى اللفظ
وان اريد تقييد الخطاب بمطلق العلم فلا يجدي فيه لانه موجود في صورة الاجمال ايض
وليس كك فيما لم يكن هناك خطاب تفصيلي كما في المثال المفروض اذ وجود كل من الخطابين
مشكوك بالشك التفصيلي والعلم الاجمالي لا ينتج شيئا الا بعد ضم كبرى كلية اليه اما بان يدل
على اعتباره في المقام دليل او يكون في الشرع دليل خاص تفصيلي ينضم كبرى للقياس
ومن المعلوم انتفاؤهما والخطاب الانتزاعي قد مر حاله ثم ان ههنا امورا لا اخفاء فيها
لا باس بالتنبيه عليها الاول جواز الارتكاب مط ومبناه ادعاء ظهور الالفاظ في المعلوم
منها تفصيلا وضعا او اطلاقا وعموم ادلة البراءة القاضية برفع ما حجب الله علمه عن العباد
عنهم ويبعده ما قلنا من عدم جواز التصرف في الظواهر الظاهرة في معانيها الواقعية منع

عمومها الشامل للمقام مطلقا بعد وجود الخطاب التفصيلي على ما قلنا الثاني لزوم الاجتناب مع
سواء استلزم طرح خطاب تفصيلي على ما اخترناه اولا واجيب عنه بعدم دليل على لزومه فيما لو
يستلزم طرح دليل تفصيلي الا ما قد ينتزع من الخطاب ثم بانضمام كبرى كلية ماخوذة من طريق
العقلاء او الحكم العقلي القاطع او غير ذلك مما سبق فيها الكلام فيه انتزاعه بنتيجة المطلوب ونحن
قد فرغنا عن ابطال صغراه وكبراه على حسب خلافنا الثالث التفصيل على ما اختاره صاحب
الحدائق وقد مر الكلام فيه وجوابه الرابع ما عزي الى بعضهم من التفصيل بين ان يكون طرفا
الشبهة حكما واحدا كالوجوب او الحرمة او حكمين مختلفين فقضى بالاجتناب في الاول دون الثاني
فلو علمنا اجمالا اما ان المرئة الفلانية رضعته او مات القدح الفلاني خمرا يجب الاجتناب كما لو
علمنا بان اليوم هذا من شهر رمضان او سلم علينا شخص يجب رد السلام ويحرم عليه الافطار
ولعل منشأ هذا القول تخيل عدم امكان الاحتياط فيما لو دار الامر بين موضوعي الوجوب والحرمة
كما لو دار الامر بين كل منهما مع الاخر وهو بمكان من الضعف الخامس التفصيل بين الشبهة الوجوبية
كاشتباه جهة القبلة بين الجهات فيجب الاحتياط والتحريمية كاشتباه احد الانائين النجس بالاخر
فيحرم لو قصد ارتكاب الجميع في اول الامر والا فلا وان ارتكب الجميع ايضا ومبناه في الشبهة الوجوبية
ظاهر وفي الشبهة التحريمية انه على الاول تعلق بقصده بارتكاب الحرام فيحرم وعلى الثاني لم
يقصده وانما ارتكبه من غير اختيار واستناد اليه وتوضيح ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة
وهي ان الالفاظ وان قلنا بانها موضوعة للمعاني الواقعية من غير استنادها الى الاختيار
شعد به الا ان وقوعها تلو الامر والنهي يقتضي بكونها الالفاظ للمعاني المستندة الى الاختيار

فقولنا

فقولنا اضرب معناه طلب ضرب الاختياري من المخاطب فلو ضرب وهو نائم لا يعد ممتثلا و
على قياسه قولنا لا تضرب مثلا واذ قد تمهد هذا فنقول ان المفصل اراد انه عند عدم القصد
والاختيار لا يكون منهيا عنه فلا يحرم وكما انه لو اراد ضرب اليتيم تأديبا فضربه فبان مقتولا
فانه لا يحق انه قتل الطفل المنهي عنه اختيارا وكذا لو شرب احد الانائين لا بعنوان نجاسته
بل رجاء منه بان النجس انما هو الاخر ثم بان ان المشروب هو النجس لا يحق عرفا انه قصد شرب
النجس فليس منهيا عنه لما تقدم ثم انه قد يتوهم ان المقدمة المزبورة هي المسئلة المعنونة في
كلماتهم من ان الاصل في الاوامر ان يكون متعلقها امرا تعبديا لا توصليا وليس على ما توهم فان
الكلام في المقام من جهة اعتبار القصد والاختيار مطلقا وفيها من حيث قصد القربة وعدمها
فالقاعدة المزبورة تغاير المسئلة المذكورة وح يمكن منع الثاني لعدم الدليل على اعتبار امر
زائد على مطلق القصد بخلاف الاول كما هو ظاهر والجواب عنه ان ما ذكره من تعلق الطلب
بالامور الاختيارية مما لا يدانيه شائبة الارتياب الا انه لا يجدي فان قضية مراعات قواعد
اللفظ حصول المقصود من الامر بسبب ما يترتب عليه من المصالح والمفاسد على كل من
الاختياري وغيره لما قد نقل عليه اجماع السكاكي من ان المصادر المجردة عن اللام والتنوين
التي هي متعلقات الاوامر والنواهي موضوعة للماهية المعراة عن جميع اللواحق ومدلول الهيئة لا يدل
على طلب تلك المادة من غير تقييدها بالاختيار ولا غيرها غاية الامر ان الطلب لما كان من الافعال
لا يتعلق بغير الاختياري وذلك لا يوجب تقييد مدلول المادة به والحاصل انا نفرق بين المقصود و
المطلوب ففي الاول يكفي اختيارية الفعل نوعا وفي الثاني لا بد من كونه اختياريا شخصا

والمعاد على الاول في الامتثال اذ لا يقتضي لفظ الامر بار فائدة عليه وعدم الكفاية في الثاني
انما هو من جهة مقصود في الطلب لا من جهة عدم صلوح اللفظ لما ذكره المفضل من عدم الاشتغال
فيما لو ضرب ثالثا بعد الامر به في معرض المنع نعم ذلك الضرب ليس مطلوبا واختلاف احكام الطلب
وما تعلق به الامر مما لا يخفى على احد وعلى مثل ذلك يبتني في صحة الصلوة في الدار المغصوبة فان
الصلوة الصادرة على وجه الحرام ينافي كونها مطلوبة لكن لا ينافي التوصل بها الى تحصيل الغرض
فان الماهية بجميع افرادها من حيث اطلاقها متعلقة الامر ومقصودة في اول الامر وعدم كون
الفرد المحرم مطلوبا كما قلنا انما هو من جهة مقصود في الطلب لا من جهة عدم تعلق قصد الموجب
به فتم وقد يجاب ايضا بان المرتكب في الصورة المفروضة لا يعد عرفا غير قاصد للامر
في ذلك بين مقصده شرب الكل والبعض نعم قد يمكن القول بذلك فيما لو قطع بالخلاف
فانكشف الخلاف فانه يلحقه احكام الاضطرار الثالث من اقسام المخالفة هي المخالفة القطعية الحكمية
في نحو الفتوى كما اذا اختلف الامة في وجوب شيء وحرمته على قولين فالحكم باصالة البراءة
والقول بالاباحة مخالف لفتوى الفريقين في نفس القول واما العمل ففي صورة اختيار
الفعل يوافق القول بالوجوب وفي صورة اختيار الترك يطابق القول بالحرمة فلا مخالفة
في العمل فلا بأس من جوازها كما تقدم منا في توجيه كلام العلامة نظرا الى عدم انعقاد الحكم
على خلاف ما انزل الله الى مثله بل قد يقال بانه اخذ بمقتضى الادلة الظاهرية بعد امتناع الوصول
الى الواقع الا انه يظهر من الاصحاب فيما اذا دار الامر بين المتباينين كما في المقام التخيير بين الحكمين
والتدين باحد الوجهين تخييرا بدويا او استمراريا على الخلاف المقرر كما في تخيير المقلد وتدينه

بفتوى

بفتوى احد المجتهدين عند اختلافهما في الحكم بوجوب شيء وحرمته وليس على ما ينبغي فان مبنى ذلك على
اعتبار العلم الاجمالي في مثل المقام ولا دليل عليه وعلى تقديره فاللازم منه بعد ذلك هو التخيير
بين الفعل والترك المساوق للاباحة لا التخيير بينهما على جهة استنادهما الى احد الحكمين والرافع لذلك
ان مقتضى العلم الاجمالي فيما دار الامر بين المتباينين كالظهر والجمعة اولا تحصيل الموافقة القطعية
فلا بد في المقام من الفعل والترك حيث ان ذلك غير ممكن فلا بد من تحصيل ما لا يلزم معه
المخالفة القطعية وهذا لا يقتضي بازيد من التخيير بين الفعل والترك المساوق للاباحة ثانيا
ان الفعل او الترك لا بد وان يقع على احد الوجهين فلا دليل عليه الا ان يتي ان حكمهم على هذا
الوجه مبني على دليل اخر كادلة وجوب الاطاعة نظرا الى عدم تحققها الا على الوجه المذكور ولذا احتاطوا
والاخبار الواردة في علاج المتعارضين اشاكة بالتخيير بينهما بادعاء ظهور دلالتها على وجههما
الرابع من اقسام المخالفة هو المخالفة الحكمية في الفتوى والعمل ايضا وهي ايضا كالموضوعية
تنقسم قسمين فانه تارة يلزم منها طرح خطاب تفصيلي واخرى لا يلزم مثال الاول اختلافهم
في وجوب الظهر والجمعة فلو قيل بعدم وجوبهما واسا يلزم مخالفة العلم الاجمالي فتوى وعملا
ويلزم طرح خطاب الصلوة المتوجه على المكلف تفصيلا والثاني خطاب صلوة الجمعة مغاير لخطاب
الظهر فليس من المفروض لانا نقول اولا يتوجه على المكلف وقت الظهر في الجمعة خطاب واحد
وان كان مرددا بين الصلوتين ومجملا بالنسبة اليهما وثانيا سلمنا تعدد الخطاب الا ان اختلاف
حكم الواحد بعد العلم بان البراءة في احدهما يقتضي منافاة الاخر وتعددها الخطاب انما يجدي فيما
اذا لم يكن بين الخطابين علقة يرتفع احدهما بارتفاع الاخر وثالثا قوله نعم وحاصل على

الصلوات والصلوة الوسطى فما يراد من الصلوة الوسطى في الجمعة اما الجمعة واما الظهر وهو
خطاب واحد وكيف كان ففي المفروض من التحقيق عدم جواز المخالفة لو بنينا في امثال المقام
على جوازها بما يلزم الخروج من الدين ومثال الثاني كما لو فرضنا وجود رواية على وجوب الصلوة
عند سماع اسم النبي ورواية اخرى تدل على وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال وعلمنا
بان احدى الروايتين اجمالا مطابقة للواقع فانه لا يلزم من طرحهما والرجوع الى البرائة طرح خطاب
تفصيلي ولا ضير فيها على ما ترى تفصيلا في الشبهة الموضوعية مع جريان اصالة البرائة الا التفصيل الاخير
فانه يختص بها كما لا يخفى وقد يفصل في المقام ايضا بما لا يجري فيها وهو انه ان كان متعلق
العلم الاجمالي في الاحكام انتقاض احد الاصلين العمليين فلا عبرة به كما لو ثبت جواز شرب العصير
العنبي باصالة البرائة وجواز شرب التتن بها ايضا فعلمنا بانتقاض احدهما اجمالا لا نعتبره وان كان
متعلق العلم الاجمالي انتقاض احد الاصلين اللفظيين فنعتبره كما اذا دل دليل على عدم جواز التقصير
في السفر ودليل اخر على ان مسافة التقصير بعض فراسخ ثم علمنا بان المعصوم صام في يوم عرفة
فنعلم اجمالا بان احد الدليلين لا يراد منه ظاهره فيرجع الاجمال منه الى الاخر فيتساقط فيهما وايضا كما
يوجد في بعض الاخبار ما يستفاد منها بطلان صلوة المرئة المقتدية بالامام اذا كانت
محاذية للرجال وكذا لو كانت صلوتها مخالفة لصلوة الامام نوعا فانه يعلم اجمالا ان جهة
الفساد اما التحاذي واما التخالف فلا بد من التصرف في احد الدليلين الدال احدهما على
جواز التحاذي والاخر على جواز التخالف فلا يراد من احدهما ظاهره فيسري منه الاجمال الى
الاخر الا انه لا فرق في المقام بين الاصلين اللفظيين والعمليين فلا وجه للتفصيل بينهما الا انا

نقول فرق واضح بين المقامين فان الاصول العملية معتبرة من باب التعبد والسببية المطلقة
والظن من ادلتها انقطاعها بعد وجود العلم التفصيلي في مجاريها كما يشهد بذلك قوله لا ينقض اليقين
مثله في بعضها فالعلم الاجمالي لا يقطع شيئا منها في مجاريها بخلاف الاصول اللفظية فان اعتبارها
من جهة الكشف وبعد ما فرضنا من تعلق العلم الاجمالي بما يخالف احدهما لا يحصل الكشف فلا
يعتبر وفيه حظ يطلب من محله لجواز انقطاع الاصل بالعلم الاجمالي والتطويل في ذلك موجب
الخروج عن الوظيفة هذا تمام الكلام بالنسبة الى الشك في التكليف والمكلف به واما الكلام
في الشك في المكلف فيرجع اجمالا الى ما تقدم من الاجتناب فيما يلزم من طرح خطاب تفصيلي
وعدمه فيما اذا لم يلزم وتفصيل الكلام فيه فينقسم قسمين الاول ان يتردد موضوع من
الموضوعات الشرعية المترتب عليه بالاحكام الشرعية بين المكلفين فصاعدا كما لو علم حصول
الجنابة ولم يعلم تعلقها بخصوص الثاني ان يتردد مكلف واحد بين موضوعين
من الموضوعات الشرعية كالخنثى المردد بين الصنفين بعد العلم بعدم خروجه عنهما
فالكلام في المقام الاول يقع في موارد فانه تارة يتكلم من حيث احكام كل واحد منهما بالنسبة
الى نفسه واخرى بالنسبة الى الاخر وثالثة من حيث احكام غيرهما بالنسبة اليهما واحدهما اما الكلام
بالنسبة الى الاحكام الراجعة الى نفسهما فالظاهر جريان البرائة في كل منهما والحكم بالطهارة في المعرفة
بل قد يقال ينبغي الخلاف فيه بعد جهل التكليف ولا يلزم من جريانها طرح خطاب تفصيلي
واما الكلام بالنسبة الى كل منهما مع الاخر كاقتداء احدهما الى الاخر فان قلنا بان الطهارة
شرط في الاقتداء واقعا كما هو الظاهر فلا يصح قطعا لما عرفت من اعتبار العلم التفصيلي المتولد

بيان حكم الشك في المكلف

حكم تردد موضوع الحكم بين المكلفين

من العلم الاجمالي وان قلنا بانها من الشروط العلمية فيمكن القول بالصحة وعدم اعتبار
العلم حسبما فصل فيما تقدم وربما يتوهم انه لو استاجر احدهما الاخر بقراءة العزائم من ينعه
في التدارك من امثلة المقام وليس كذلك فان القراءة فيهما واجبة على نفسهما ولا علقة بين
عمليهما كالاقتداء ولو قيل بان الموجر مثلا يعلم بانه اما فاعل للحرام من جهة قراءة نفسه
على تقدير جنابته او استاجر الاخر لعمل محرم على تقدير جنابة الاخر لكان اوجه الا انه ايضا لا
وجه له لعدم الدليل على عدم جواز استيجار الجنب لقراءة العزائم مطلقا نعم لو علم جنابته فعلا
يحرم الاستيجار وليس المقام منه كما لا يخفى ومن هنا يظهر حكم ما لو حمل احدهما الاخر في
فانه جائز اما دخوله فلانه ظاهر بالاصل واما ادخاله الغير فلان الغير طاهر بالاصل وعلى
تقدير جنابته فلا دليل على عدم جواز ادخال الجنب في المسجد لان الدخول غير الادخال
واما الكلام بالنسبة الى الثالث منهما فمثل ما ذكرنا من عدم جواز الاقتداء بهما في
في صلوتيه لو قلنا بالطهارة الواقعية وجوازه لو قلنا بالمعلومة وينبغي ان يعلم ان
الاجارة وان لم يكن حراما الا ان الموجر لا يملك عملها لكونه محرما ولا يجوز له اخذ
في اجرتهما كما لا يخفى والكلام في القسم الثاني ايضا يقع في موردين الاول في بيان حكم الغير
بالنسبة اليه والمرجع في ذلك الى ما يقتضيه الاصول فيعمل بها وان خالف العلم الاجمالي فيما لم
يلزم طرح خطاب تفصيلي فتزويج الغير للخنثى مما لا يترتب عليه الاثم لاصالة عدم العقد وعدم
جعلهم وجوب الوفاء بالعقد واهية لاختصاصها فيما كان المحل قابلا فلا يصح التمسك بالشبهة
الموضوعية واما وطيها ففي صورة السهو مما لا اشكال في عدم جوازه واما بدونها فيحتمل

حكم تردد المكلف بين موضوعين

الجواز نظرا الى ان ثقبتها غير معلومة فرجيتها واما النظر اليها فيحتمل الجواز عملا باصالة البرائة
بعد عدم لزوم طرح خطاب تفصيلي لان الناظر لو كان رجلا فيحتمل كونها مماثلة له في الرجولية
فلا علم بتعلق الخطاب وكذا لو كان انثى ويحتمل عدم الجواز نظرا الى عموم الامر بالغض للمومن
والمومنة خرج ما علم رجوليته للاول وانوثيته للثاني بقي الباقي تحت العام على اشكال في المقرر من
جواز التمسك بالعام في الموضوعات وعدمه ولو اشترى الخنثى اخوها فهل ينعتق عليه او لا الاصل
عدم الانعتاق واما في الارث فالاصل عدم استحقاقها ازيد على حصة النساء وان كان قد يعارض
بان الاصل عدم زيادة حصة الغير عنها الثاني في بيان حكمها بالنسبة الى نفسها والمشهور ان الخنثى
المفروض فالمرجع فيه ايضا على ما فصلناه من طرح الخطاب وعدمه فلا يجوز لها النظر الى الغير
نظرا الى علمه بوجوب الغض تفصيلا وجهل المتعلق لا يرتفع الحكم فيجب الاحتياط وقد يتمسك للجواز
بلزوم العسر المنفي على تقدير عدمه واما وطيه الغير فالاصل جوازه لاحتمال زيادة الالة لو دخل
الخنثى بالانثى والرجل على الخنثى ووجب الغسل على الخنثى دون الموجل والانثى لحصول العلم التفصيلي
بالنسبة الى الخنثى دون الرجل والانثى واما تزويجها الغير فكما تقدم الاصل عدم ترتب الاثار
عليه وكذا مسئلة العتق واما حكمها في العبادات فيختلف الموارد فلو صنع شكا الى ما هو شرط
لها او كوجوب تغطية الراس فيجب على القول بالاشتغال ولا يجب على البرائة ومثله الجهر والاخفات
لو قلنا بجواز الاخفات لها في موضع الجهر واما لو قلنا بوجوبه فيحتمل لزوم تكرير العمل بان
يقرء حمدين وسورتين ويلزم بجواز التكرير في المقام او تكرير الصلوة ويحتمل التخيير بينهما كما
عن الشهيد في ذكرى مع ان طريقها الاحتياط في غير المورد فالخنثى يتخير في الجهر والاخفات

وان جهرت في موضع الاخفات فيما دل اذا لم يتلفظ سماع من يجيء سماعه وقد اورد
عليه المحقق القمي ره بان ذلك ينافي الحاقه الخنثى في مسئلة الستر واجاب عنه بعض الاجلة
بان الحكم بالتخيير انما هو لخصوصية قاضية به وهو معذورية الجاهل بالحكم فيه وفيه نظر
فان المسلم من العذر فيما لو كان الحكم والموضوع معا مجهولا واما اذا كان عالما بالحكم جاهلا
بالموضوع فلا دليل على المعذورية كما في المقام فتدبر واذ قد عرفت تحقيق القول في
العلم بقسميه الاجمالي والتفصيلي بتفصيله فلنعطف الكلام الى ما هو عقد الباب له وهو حجية
مبحث حجية الظن
الظن ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في امكان التعبد به والثاني في وقوع التعبد
46 فنقول المقام الاول في جواز التعبد بالظن فالمشهور بين اصحابنا ومخالفينا على ما
نقل عنهم جواز التعبد والمنقول من بعض اصحابنا وهو عدم جواز التعبد ومال اليه جماعة من
مخالفينا ثم المشهور حكاية هذا القول في اصحابنا عن ابن قبة ومقالتهم في العنوان وان
اختصت بخبر الواحد الا ان الاحتجاج المنقول عنهم في دعويهم صريح في عدم جواز التعبد
بالظن مطلقا فلا بد من تنزيل المذكور في العنوان على المثال وهل النزاع في الامكان والامتناع
الذاتيين او فيهما ولو بملاحظة ما يلزم على تقدير وقوعه من القبيح الظاهر هو الثاني والحق ما
ذهب اليه المشهور لنا على الجواز وقوع التعبد به كثيرا كما يظهر في ملاحظة طريقة الموالي
بالنسبة الى عبيدهم وقد يستدل في اثبات المقام الى اصالة الامكان كما في مسئلة جواز
التجزي واجتماع الامر والنهي والاصل فيها على ما هو المصرح في كلام بعض الاعيان هو
الغلبة وليس على ما ينبغي لوضوح ان المناط فيها على الموجودات فقط واما المعدومات

فمع

فمع ملاحظتها غلبة الممكن على الممتنع ممنوعة كيف ولو نعلم وجه العدم فيها ولعله الامتناع
فيها فالتحقيق فيها ان قضية جبلة كل عاقل فيما لم يدل على وجوده وجود شيء او عدمه
دليل الحكم بالامكان فيه فيعامل معه معاملة الممكن كما لو شك في وجود شيء يعامل معه معاملة
المعدوم فكما ان بناء العقلاء على الحكم بالعدم عند الشك فيه فكذلك عند الشك في فرد في العدد
فيحكمون بعدمها ايضا ففي الحقيقة هذه شعبة من اصالة العدم ولعله الى هذا ينظر ما
هو المنقول من عبارة الشيخ الرئيس من انه كلما قرع سمعك ولم يقم دليل على وجوبه
وامتناعه فذره في بقعة الامكان الا انه مع ذلك غير مفيد فان الامكان ان فسر بالواقع
فالاصل لا يقتضي به وان فسر بالظاهر فلا يجدي في الاثبات اذ الواقع له وليس الامكان
والامتناع موضوعين لحكم شرعي حتى يترتب عليهما مثلا لا يقال يثمر اصالة الامكان فيما اذا دل
الدليل على الامكان فيقبل على الامكان ولا يقبل على الامتناع لانا نقول ان كان الدليل ظنيا
فلا مجال لعدم القبول على التقديرين والا فلا مجال للقبول كذلك نعم يثمر في مقام الاحتجاج
ادلة القائلين بامتناع التعبد بالظن
فللمدعي للامتناع اقامة الدليل عليه واحتج القائل بالامتناع بوجوه اقويها لزوم تحليل
الحرام وتحريم الحلال على تقديره وبطلان اللازم كالملازمة ظاهرة واجيب تارة بالنقض
بسائر الامارات الغير العلمية في الاحكام كالفتوى والموضوعات كيد المسلم والبينة واصالة
الطهارة وبالقطع ايضا لجواز تخلفه عن الواقع واقعا وان لم يكن كذلك في نظر القاطع كما هو
الوجه في النقض في الكل اذ من المعلوم جواز التخلف في الجميع عن الواقع فيلزم تحليل الحرام وتحريم
الحلال واخرى بالحل وحاصله ان الحل والحرمة في المضاف والمضاف اليه اذ قيس الى الواقع

كان يبقى في الفروض غير الحلال الظاهري في رحلة الظن وتحليل الحرام كذلك فبطلان التالي
في الشرطية مسلم لكن الملازمة ممنوعة لجواز التخلف في رحلة الظن وان فتبين احدهما الى الواقع
والاحوال الظن فالملازمة ظاهرة مسلمة الا ان التالي بطلانه ممنوع جدا والتحقيق في المقام على
وجه يكشف اللثام عن وجه المرام يتوقف على ان القائل بالامتناع انما يعمم مقالته حالتي الانسداد
والانفتاح املا بل يختص بالانفتاح وهو الظاهر اما اولا فلان السيد مع تاخر زمانه عن من نسبه
ادعى الانفتاح وجماعة من متقدمي اصحابنا كالشيخ وابن ادريس انما كانوا يدعون وجوب اللطف ۴۸
على الامام حتى ان كل ما لم يحصل عليه دليل كانوا يحكمون فيه بالبرائة الواقعي فكيف بمن تقدم عنه
سيما بمدة طويلة فان تلك الازمنة لم يكن ازمنة الانسداد واما ثانيا فلان جلالة شان القائل
على ما يستظهر في ترجمته المذكورة في كتب اصحابنا الرجاليين فانه كان شيخ الامامية في زمانه
تمنع صدور مثل هذه المقالة منه مع وضوح فسادها وظهور كسادها فانه على تقدير
الانسداد كما ادعاه البعض يجب على الله نصب مادة ظنية فكيف يجوز العمل بها فانه بعد
الانسداد فاما ان يحكم ببقاء التكليف كما عليه المشهور واولا يحكم كما عليه البعض على ما حكى فعلى
الاول يجب نصب مادة ظنية كما عرفت حيث انه لطف وعلى الثاني لا وجه للقول بالانسداد
بعد انتفاء جنس التكليف فتعين حمل كلامه على صورة الانفتاح وعلى تقدير الانفتاح فان كان
الوصول الى الواقع مع ان المطلوب هو الوصول اليه فلا شك في قبح نصب طريق يتخلف عنه
ولو في وقت لاستلزامه خلاف الغرض في وجه ونقض الغرض في اخر الا ان يكون العمل
من جهة ملاحظة وصف به يصير موضوعا مستقلا ذا مصلحة متداركة لما يلزم في

بعض

بعض صور التخلف من المفسدة المترتبة على عدم مصادفة الواقع كما اذا لاحظ الشارع احترام
العادل فقال باعتبار خبره نظرا الى ان التعبد بخبره فيه مصلحة زائدة على مفسدة تخلفه
عن الواقع فعلى هذا التقدير فالواقع احد الامرين لكن لا مانع ان يرجح غلبة مصلحة
احترام العادل على مصلحة مصادفة الواقع مضافا الى لزوم التصويب على تقديره
فظهر مما ذكرنا عدم ورود النقض المذكور على المستدل اما الفتوى فلان مرجعيتها
في حالة الانسداد فلا وجه للانتقاض وعلى قياسه القطع فيما اذا تخلف عن الواقع فان
باب العلم بالواقع بالقاطع حاصل اذ المحتمل قد يحتمل الواقع ولو احتمالا مساويا بل ولو
احتمالا مرجوحا غير القاطع واما اليد والاستصحاب وساير الامارات الشرعية مما لا
يتوقف اعتبارها على الانسداد بل يعم الحالتين فلعله يلتزم بان نصب الطريق لا من
حيث هو طريق بل بواسطة حصول مصلحة متداركة فيه بها يصير موضوعا مستقلا
مما لا ضير فيه الا ان الاشكال في لزوم التصويب على تقديره فان الخبر مثلا من حيث
ان العادل اخبر به مشتمل على مصلحة تزيد على المفسدة منه على تقدير عدم اصابة
العدل بكونه حلالا فالخمر من حيث نفسه لا حكم له في الواقع فان حكمه منوط بالاخبار وهو
ولا نعني بالتصويب الا هذا ويمكن الجواب عن ذلك بان التصويب الباطل المجمع على فساده
هو ان يكون اصل الحكم في الواقعة تابعا للاخبار ولا يكون مرتبا عليه واما لو جعل الشارع
المقدس لاصل الواقعة من حيث هي حكما من دون ملاحظة الظن وجعل حكما فيها
واما من حيث تعلق الظن بها حكما اخر على ان يكون حكما ثانويا فلا يلزم التصويب في تفصيل

الكلام ان التصويب في السنة اهله يستعمل في معنيين الاول ان يكون حكم الواقعة موكولا
الى ظن المجتهد فما ظنه المجتهد حراما فظنه يصير حراما ولا يكون هنا حكم مجهول في الواقع
ولذلك فقد اورد عليهم العلامة في النهاية بان الظن كالعلم لا بد وان يتعلق بموضوع
مقدم عليه طبعا فاذا لم يكن هناك حكم مجهول في الواقع لا يصح الحوالة الى الظن واما ما اجاب
عنه العضدي من ان متعلق الظن هو الحكم الثاني بمعنى انه هناك شيء لو حكم الشارع
بحكم به فالمظنون هو الاليق بالقواعد والاشبه بالاصول فعلى اطلاقه غير مستقيم لانحصار
تبعا له من يقول بالحكم الثاني من المصوبة ولا من لا يعتمد عليه كما هو المحكي من جملة منهم
فلا وجه له الثاني ان لا يكون حكم الواقعة موكولا الى الظن بل الشارع انما جعل على تقدير ٥٠
تعلق الظن باباحة مثلا حكما وعلى تقدير عدم تعلقه حكما اخر فالحكم يدور مدار الظن و
خلافه في الواقع فكان موضوع الجهل يغاير موضوع العلم فهو في عرضه والفرق بينه وبين
الاول على زعمهم ان الحكم في القسم الاول تبع ظن المجتهد ولا يكون متقدما عليه وفي القسم
الثاني الحكم الواقعي يختلف باختلاف حالتي العلم وتعلق الظن به وعدمهما معا على ما بنوا عليه
في الفرق بينهما والا فالتدبر يقتضي عدم الفرق لخلو الواقعة في الحقيقة مع قطع النظر عن
الحالتين عن حكم فالالزام بما الزمهم العلامة في القسم الاول جار في الثاني ايضا وهو شيء من
المعنيين لا يجري في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان الحكم افاد دخل الشيء تحت عنوان
قول العدل ليس في عرض الحكم في الواقع فللواقعة من حيث نفسها مع قطع النظر عن دخوله تحت
عنوان حكم وعلى تقدير دخوله تحت العنوان حكم ثانوي مترتب على الحكم الواقعي وبالجملة فللواقعة

فحو

في حد ذاتها وفي مرتبة يرتفع فيها التناقضات التي ليست فيها الا حكم واقعي باعتبار ما يقتضيه
من المصلحة الكامنة ولها من حيث دخولها تحت عنوان باعتبار مصلحة كامنة فيها من تلك
الحيثية حكم ثانوي مترتب على الحكم الاول ولذلك لا يجري عند انكشاف الخلاف والتصويب بكلا
معنييه مغاير لما ذكرنا فتم ان المقام من زلال الاقدام وقد يجاب ايضا بتغاير المصلحة الكامنة
في قول العادل للمفسدة الكامنة المقتضية للحرمة في الخمر اذا اخبر العادل بحليته وهو بظاهره غير سديد
لاستلزامه اجتماع المصلحة والمفسدة الفعليتين في واقعة خاصة شخصية وقد تقدم في ثاني
بعض المباحث السابقة ما يقتضي بخلافه الان بوجه بارجاعه الى ما مر ثم انه يعزى في المقام الى
بعضهم القول بوجوب التعبد بالخبر الواحد او الظن على ما مر من ادلة اليه والظاهر انه اراد من الوجوب
لزوم جعله طريقا عليه من حيث ان الاخلال به اخلال باللطف قبالا لما صار اليه المانع منه
ويؤيده تحريرهم ذلك في المقام والا فلا وجه لعده قولا اخر في قبال مقالة المشهور ومنشأ الاشتباه
فيه تعليل القائل ذلك بوجوب دفع الضرر فتخيل منه وجوبه على العباد ولعل كلامه وعلى هذا
التقدير فالتحقيق في دفعه ان يقال انه لو اراد ان الالزام بالعمل بالظن مع امضائه بعد الانسداد
وعدم الرجوع الى الاصول العملية لازم عليه نظرا الى كونه لطفا فهو في محله وان اراد انه يجب
عليه جعله حجة وطريقا او امضائه للعمل به في حالة الانفتاح نظرا الى العلة المذكورة فلا لانه اما
ان يكون الظن موافقا للاحتياط او لا سواء كان مخالفا او لا مخالفا ولا موافقا اذ النسبة بين الاحتياط
والظن هو العموم من وجه فالاجتماع ظاهر كالافتراق في الاحتياط واما وجه الافتراق في الظن
ففيما لو ظن بوجوب شيء مع احتمال الحرمة ولو وهما فالاحتياط ليس في العمل بالظن بل الاحتياط يقتضيه

بتحصيل العلم التفصيلي كما لا يخفى ففي صورة افتراق الظن عن الاحتياط لا وجه للقول بوجوب
العمل به اذ لا قبح فيه عند العقول وفي صورة الاجتماع لا يبعد دعوى الوجوب التخييري بينه
وبين العمل بالعلم التفصيلي للوجه فيما تقدم فيما اذا دار الامر بين الامتثال التفصيلي والاجمالي
في بعض الوجوه على ما سنفصله **المقام الثاني** في وقوع التعبد به شرعا فاختلف القائلون
بالامكان على قولين فالسيد واتباعه على العدم والمشهور على الوقوع وقبل الخوض في الاحتجاج ينبغي
تاسيس اساس وتاصيل اصل يرجع اليه عند الشك فنقول الاصل الاصيل حرمة العمل بالظن بل
بمطلق ما وراء العلم فان للعمل بالظن معنيين احدهما التدين به وجعله مستندا في العمل من حيث
هو ظن وثانيهما جعل افعاله مطابقا للظن وان لم يستند اليه ولا شبهة في حرمة العمل بالظن بالمعنى
الاول مع وجود مطابقة خارجية فعلى الاول لا اشكال في حرمته وتشريع غير مجوز وقد نطقت الادلة كتابا
وسنة واجماعا وعقلا على حرمته بل عده جملة من الاعلام من الضروريات اما الكتاب فآيات
منها قوله تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون وجه الدلالة حصر الامر في الاذن والافتراء فتعين
الاول هو الثاني بقرينة المقابلة والتشريع هو الافتراء ومنها قوله قل آلذكرين حرم ام الانثيين
فانه تعالى ساقه في مقام التوبيخ على القول بالتحريم من دون جعل ومنها قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم
تعلمون ومنها قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وجه الدلالة ظاهر فيهما واما الاخبار
فكثيرة لا تحصى منها ما دل على ان العبد انما يكبه في النار حصائد لسانه ومنها عن
ابي عبد الله قال القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة الى ان قال رجل قضى بجور وهو لا يعلم
فهو في النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار ومنها ما ينخف العقول من احق الناس

بغير

بغير علم فليتبوأ مقعده في النار ومنها ما عن ابي جعفر ع لاخيه زيد ان الله احل حلالا وحرم حراما
وفرض فرائض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال ع فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان
من شانك فشانك والا فلا تروم امرا انت منه في شك وشبهة الى غير ذلك من الاخبار الغير المحصاة
جدا واما الاجماع نقلا وتحصيلا فموجود ولا مخالف في البين قال المحقق البهبهاني في جملة فوائده من
فوائده اصالة حرمة العمل بالظن من البديهيات عند الصبيان والنسوان واما العقل فكل من انصف
من نفسه وراجع وجدانه يحكم حكما جزما بان ما لا يدين به دينه ولا سواه شبهة في حرمة التشريع والبدعة
فانها محرمة بلا ريبة ومن هنا يظهر ضعف القول بان الاصل هو الاباحة فان اصالة الاباحة فيما لم يكن العقل
مستقلا بوروده حكم فقد عرفت استقلاله فيه بالحرمة فان قلت قضية ما قررنا سابقا اعتبار
العلم والارادة والاختيار فيما يلزمه الامر والنهي فلا يصدق على العمل المزبور وانه تشريع ما لم يقصد
الادخال في الدين ما ليس منه فانه عبارة عن ادخال ما ليس في الدين فيه فلا ادخال في الدين بعنوانه
الا عند القصد وهو فرع العلم ولو كان كل واحد من المقام لعدم العلم بان العمل بالظن ليس
من الدين فلا يحرم قلت ومما لا ينبغي ان يرتاب فيه صدق التشريع على العمل المذكور وتفصيل الكلام
في اقسام التشريع ان يقال انه تارة يعلم بخروج ما ادخل في الدين فالمبدع يدخله فيه بقصد انه من الدين
تشريعا وهذا مما لا شك في كونه تشريعا وبدعة محرمة والادلة المذكورة ناهضة بحرمتها واخرى يدخله
فيه مع جهله بالحكم فهذا تشريع ايضا لا محالة اذ لا معنى لعقاب الجاهل قبل تقصيره لكن الكلام في الصغرى
كما عرفت من استقلال العقل بقبحه وكونه ظلما فان حرمة الظلم مما لا يجهله عامة المكلفين وثالثة يدخله
مع جهله بالموضوع كان يدخله في الدين جاهلا بكونه من الدين فهنا لا يتحقق التشريع حقيقة لان المنا

على الواقع في صدق موضوعه وان لم يتحقق حكمه وهو الحرمة وربما يدخل في الدين ما هو منه
بقصد انه ليس من الدين والشك في كونه تشريعا وافتراء على الله ايضا عند العقل والعرف بالنسبة
الى التكليف الواقعي بل الظاهري فان عند الشك لا بد من العمل بالاصول المقررة في الشريعة في
موضوع الشك ويدل عليه قوله في عد القضاة الاربعة التي ثلثة منها في النار من قضى بالحق
وهو لا يدري وجعله فيه ايضا من قضى بالجور وهو لا يدري يدل على حرمة القسم الاول فيما نحن
بصدده هذا تمام الكلام فيما لو كان العمل بالظن من جهة التدين به وعلى الثاني كان لا يكون العمل
بالظن من حيث التدين به نحو حرام ايضا فان الشاك لا بد وان يعمل بالاصول المقررة في الشريعة
من الاستصحاب فيما له حالة سابقة والبرائة فيما شك في التكليف والاشتغال فيما شك في المكلف به
مع امكان الجمع والتخيير مع عدم امكانه فطرح تلك الاصول محرم وان كان لا يسمى هذا القسم عملا بالظن
لكن يحصل حرمته فيما يلزم من العمل بالظن طرح اصل منها واما فيما لا يلزم فلا كان يكون الظن موافقا
للاصل المعمول في الواقعة وانتفاء ما يقتضي بالحرمة لا تشريعا ولا طرحا نعم لو كانت الواقعة من الوقايع
التي يجب تحصيل العلم فيها فيكون حراما من جهة تركها للواجب والنسبة بين الوجهين هو العموم من وجه
اذ التدين قد يجمع في مورد مع طرح الاصول وقد يفترقان فظهر ان العمل قد يحرم من جهتين في
المعنى الاول وقد لا يحرم اصلا في المعنى الثاني ثم انه قد يقرر الاصل في المقام بوجوه اخر كلها
عن حزازة منها ما قد اشرنا اليه سابقا من ان الاصل فيه الاباحة اذ الاصل في الاشياء الخالية عن
امارة المفسدة المشتملة على امارة المنفعة هو الاباحة وقد عرفت ما فيه سابقا ونزيد توضيحا في
بطلانه اولا بان مجرى اصالة الاباحة هي الاشياء الخالية عن امارة المفسدة كما اعترف به والعقل

حاكم بوجود المفسدة فيه نظرا بانما هو مما لا يستقل العقل بحكمه فلا شك حتى يجري الاصل فيه
فقد ان الاصل هو الحرمة لا ان الاصل قد انقلب حرمة بعد ان كان هو الاباحة اذ العقل يحكم بالحرمة
مثل كل شيء وثانيا انه اذا كان مؤدى الظن هو وجوب شيء او حرمته فلا معنى لاباحة العمل بالظن
او استحبابه او كراهته لانه في الحقيقة الى اباحة العمل بالواجب فيخرج الواجب عن كونه واجبا والحرام عن
كونه حراما وغاية ما يمكن ان يوجه ان يقال انه اذا ادى الظن الى وجوب شيء او حرمته يجوز العمل
بمقتضى ظنه او الرجوع الى اصالة البرائة او اصل اخر غيرها على ان يكون العمل بالظن من جهة انه
احد فردي الواجب التخييري واباحته من هذه الجهة ونظيره استحبابه وكراهته ومع ذلك فلا يخلو
عن اشكال ثم وجه ما هو الظاهر من مقالة القائل بالاباحة كما هو ظاهر وعدم مساعدة اصل من الاصول
المقررة عليه على تقديره فان الاصل عدم الوجوب مطلقا سواء كان عينيا او تخييريا ومن هنا يظهر
وجاهة ما افاده المحقق القمي في الرد على من زعم استحباب الحذر في اية النفر حيث قال وحاصل
الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي
مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري انتهى وهو
جيد جدا وان اورد عليه بعض الاجلة بوجوه لا طائل تحتها ومنها ما ذكره بعض الاواخر من انه لا اصل
في البين لدوران الامر بين الحرمة والوجوب اما لان معنى الجواز في المقام هو الوجوب تخييرا او
لان الجواز يستلزم الوجوب للاجماع المركب على ما هو المدعى في كلام بعض الاعيان وفساده مما لا يخفى
على احد اذ دوران الامر بين الحرمة والوجوب انما يقتضي بانتفاء الاصل وثبوت التخيير فيما لو كان
الحرمة في عرض الوجوب من غير حصول علقة بينهما اذ العقل لا يمكن له الالتزام باحدهما دون الاخر

لامتناع الترجيح بلا مرجح كما في الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية واما اذا لم يكن فهو من الاخ
بل كان سببا عن عدم العلم به من المقرة دون ان الفعل يلتزم بالمسبب عند وجود السبب كما فيما نحو
فيه حيث ان الحرمة في المقام على ما هو حرمة تشريعية ويكفي في العلم بها عدم العلم بالوجوب و
المفروض عدم ثبوته لان الكلام في الظنون المشكوكة اعتبارا فيحكم العقل بالتحريم كما هو واضح
فالتحقيق ان الامر دائر بين الوجوب وعدمه والاصل عدمه فيحرم كما عرفت كما هو الشان في امثاله
من التوقيفات ومنها ما استند اليه بعض الافاضل من ان اصالة الاشتغال تقتضي بعدم كفاية
الظن وبيانها انه لا ريب في توقف امتثال التكليف في حصول الامتثال بها على امرين كما تتأدى بالعلم
بها او مع الظن والاول متعذر قطعا والثاني مشكوك فيتعين بالاشتغال تحصيل القطع فيحرم العمل
بالظن وفيه اولا ان وجوب تحصيل الاعتقاد بعد تعذر ما عقلا وما شرعا فليس من الامور التوقيفية
بل هو موكول الى العقل وهو يستقل في وجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن وحرمته فلا فرق
بين الاقل والاكثر على ما توهم فلا تجري القاعدة المذكورة وثانيا ان جعل الظن لعدم طريقا الا مقام
في تحصيل المعتد معه مما لا وجه له فان الواقع لا يخرج عن امرين العمل بالظن فيما خالفه يكفي في حرمته
مخالفته لذلك للاصل فلا وجه للاحتمال بعد قطع العقل من هذه الجهة بعدم الامتثال ومنها
ما افاده بعض المتاخرين من ان الاصل في الظن عدم الحجية فانها امر حادث يحتاج في وجوده الى
سبق علتها وهو جعله حجة والاصل عدمه وفيه انه لا احتياج الى احراز العدم بالاصل في
ترتيب اثار العدم عليه لترتبه على نفس الشك وعدم العلم بالحجية من غير حاجة الى احراز العدم
ودعوى صحته انه يترتب على عدم حجية الظن اثار شرعية من الحرمة التشريعية وطرح الاصول العملية

من

من غير علم بتقع به موضوعها ويترتب هذه الاثار على نفس الشك في الحجية كما عرفت فلا حاجة الى
الاستناد الى الاصل ولو وجه اوضح اذا شك في حجية الظن على ما هو المفروض صح القول بحرمة
العمل به للتشريع ولقوله من دان الله بغير سماع من صادق الزمه الله يوم القيمة وغير ذلك
ولا يحتاج الى توسيط الاصل عدم الحجية لتحريم العمل به للتشريع فالتعويل على ما اسسناه وكانه
الا انه ايضا يستقيم بناء على ما هو التحقيق في الاصول العملية من تعبد الشارع بها لا على ما يأتي بعضهم
من حجيتها من جهة افادتها الوصف او السببية المقيدة كما عليه المحقق القمي على ما يظهر منه في بعض
المواضع فلا مناص من القول بان الاصل هو وجوب العمل بالظن اما عينا او تخييرا في حالة الانسداد
فانه على فرض التعدد اذا تعارض الاصل بالظن فلا يفيد الاصل ظنا فلا يجب العمل به وثبوت
التكليف بما لا يوجب العمل باحدهما فان رجحنا الظن لقربه الى الواقع صح العمل به عينا وان
لم نقل بالترجيح لكون الظن في رتبة الاصل فالشك في الحجية فلا بد من التخيير ولا فرق فيما ذكر
بين الاصول اللفظية والعملية فظهر بما قررناه صحة ما افاده المحقق القمي في تعريف الاجتهاد من
عدم الاحتياج الى ادراج قيد الظن فيه حيث قال اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في
تعريف الاجتهاد وتبين ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعا وقد يكون ظنا وكلاهما حجة
على المجتهد ومقلده اما الاول فظ واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم ولا دليل على
حرمة العمل به ح مع بقاء التكليف وما لو فرض ثبوت الدليل على الجواز وسد فتح ما اورد
عليه بعض الاجلة من انه لا وجه له اصلا فان الوجه فيه ظ بعد القول بحجية الاصول من باب
الظن واما اذا انفتح باب العلم وقلنا بعدم كفاية الظن في الامتثال فيحرم العمل بالظن بالتعيين

واما على القول بالكفاية كما هو المنقول عن المحقق الخوانساري والقمي فلا حرمة في العمل بالظن
بل هو احد فردي الواجب المخير من تحصيل العلم والكفاية بالظن وبالجملة على ما هو التحقيق
في الاصول من اعتبارها تعبدا وعدم كفاية الظن بالامتثال بعد القطع بالاشتغال فلا
شك في حرمة العمل بالظن على المعنيين المزبورين لاطباق اهل العقل عليه مضافا الى ما
ذكره بعض الاواخر من انه يدل على الاصل المذكور ما دل من آية قرآنية وحمامه ودراية امامية
فلا اشكال فيه واما الثاني فانه هل خرج من الاصل المذكور شيء اولا والحق هو الاول و
هو امور نذكرها مع بعض مخصصات الاصل منها الاول الظن المستند الى ظواهر الالفاظ المنتهي الى
احدى الدلالات الثلث ولو بمعونة القرائن الحالية او المقالية المتعارفة في المحاورات لاجل
الافادة والاستفادة ولو كانت بواسطة سبق عهد بين المتكلم والمخاطب واشتهار المشترك
في احد معانيه بخلاف غيرها من الامور التي لا تعويل عليها عند العقلاء في العادة في استكشاف
مراد المتكلم منها عدم الاستفادة كالرمل ونحوه وبخلاف الظنون التي قد يستفاد من اللفظ
وينسب اليه بواسطة امر خارج عنه بالمرة مثل فهم الاصحاب او اشتهار مضمون اللفظ فانها في
التحقيق ليس من الظنون المنتهية الى احدى الدلالات بل هو ظن بمضمون اللفظ ويبتني اعتباره
على اعتبار مطلق الظن وبخلاف الظن بواسطة الظن بالوضع كالظن بالوجوب المستند الى الظن
بكون الامر موضوعا له وكالظن بوجوب التيمم على التراب الخالص المستند الى الظن بوضع الصعيد له
فان الكلام في الظهور وعدمه انما هو بعد ان كان الوضع مفروغا عنه ثابتا بالادلة المعتبرة
علما او ظنا ما قام القاطع ولو بملاحظة الانسداد على اعتباره والوجه في ذلك هو الاجماع محصله

ونقله على لسان غير واحد من الفحول واطباق العقلاء كافة بل ولولاه لانسد سبيل المحاورة
وانفتح طريق المكابرة وعليه جرت العادة من لدن ادم الى يوم القيمة بل ربما ينسب القائل بخلافه
الى اصحاب السوداء والجنون مضافا الى انه نعم اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما يفهمونه
وانه تم ما ارسل من رسول الا بلسان قومه وقوله لابن الزبعرى ما اجهلك بلسان قومك مع
تقرير اصحابهم فيما يفهمونه من الالفاظ المتداولة في محاوراتهم ومع ذلك كله فقد ينسب الخلاف
في ذلك الى بعضهم وهو شاذ لا يلتفت اليه كما انه قد خالف الاخبارية في خصوص ظواهر القرآن
ما لم يرد عن احدهم نص في بيانها وسيأتي في ذلك المناقشة وغيرهم وقد يظهر من المحقق القمي
التفصيل بين المشافهين وغيرهم فقال بالاعتبار في حقهم وعدمه في حق غيرهم ولقد وافق
في ذلك صاحب المعالم حيث يظهر منه ما افاده المحقق في مقام بيان الدليل الرابع على حجية اخبار
الاحاد وان كان قد يحتمل في كلامه ارادة عدم الحجية مطلقا حيث انه قد اورد في دفع الاعتراض
على ظنية الاحكام المستنبطة من الكتاب الكريم باختصاص خطابه بالمشافهين بالحاضرين بعد ان
الكتاب منه وثبوت الحكم للمتأخر انما هو بواسطة ادلة الاشتراك في التكليف مع تمن الجائز اقتران
الخطاب بما يفيد خلاف ما هو الظاهر عندنا وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع فان
تجويز هذا الاحتمال لا يختص بالمشافهين وغيرهم انتهى ومن هنا قد يورد عليه بعدم اختصاص ذلك بغير
المخاطب فتدبر وكيف كان فلنا في المقام دعويان احديهما الحجية مطلقا الا للاخباريين وثانيهما
كذلك الا لصاحب المعالم والمحقق القمي قلنا على المقام الاول والاول منها وجوه من الادلة الاول اتفاق
الامة قديما وحديثا واجماعهم خلفا عن سلف عامة وخاصة حكما وفتيا على حجية ظواهره

ويكشف عن ذلك استدلال الكل في الكل بها من غير نكير منهم ويرشد اليه التفاتهم تصنيفا
والرجوع الى مؤلفاتهم بل كادت ان يكون من ضروريات الدين وان ينسب الخلاف فيه الى
القاصرين بل ربما يعد المنكر من الكافرين لا يبقى لاحد ريب في التمسك بالاجماع في المسائل الفقهية
لانا نقول لا ضير فيه لو كانت لها جهة ظن غيره كما نحن فيه حيث ان جواز الاتكال على الظن
الخاص قد يبقى منوطا بالوضوح عن اهل الذكر نعم لو كانت متمحضة في جهة العقل كاجتماع الامر
والنهي مثلا فلا وجه للاستناد اليه فيها الثاني السيرة القطعية الكاشفة المستمرة على ما يشهد بها
ملاحظة احوال المسلمين من زمن النبي الى زماننا لا يقال وجه العمل بها انسداد باب العلم
فلا دلالة فيها على اعتبارها بالخصوص كما هو المدعى لانا نقول يمكن دعوى استقرار طريقتهم
في العمل حتى في صورة الانفتاح ايضا فان اصحاب الائمة مع تمكنهم من تحصيل العلم كانوا يستدلون
بظواهر القرآن على جل مطالبهم ولو سلم فكان الانسداد من جهة عدم التمكن غالبا من استفادة
المطالب من الالفاظ بالعلم ولا ينافي ذلك اعتبار الظواهر بالخصوص بل هو الوجه في اعتقاد
العقلاء عليه فيصير ظنا خاصا كما لا يخفى سلمنا الانسداد من جهة عروض ما ينال زماننا لعدم
امكان الوصول غالبا الى المعصوم لكنه لا يجدي في انفتاح باب العلم ولو في بعض الاوقات فلابد
لهم من السؤال والا فلابد من الحكم بتفسيقهم حاشاهم عن ذلك فان اجاب المعصوم بالعمل
بما في الكتاب وان لم يجبهم ووكلهم الى ما هو طريق عندهم من الاعتماد على مطلق الظن فهو
خلاف اللطف منهم وهو لا يجوز عليهم فان السؤال ناظر الى الواقع فيكون تاخير البيان عن وقت
الحاجة ومن هنا يظهر عدم جواز الاحالة على الاستصحاب وغيره من الاصول العملية لو سئلوا

من

من المسئلة الفرعية كنجاسة القليل بمجرد ملاقاة النجاسة ولو سلم فغاية ما هناك عدم
العلم بجهة عملهم بظواهر الكتاب ولا ضير فيه والجهل بالجهة انما يضر فيما لو احتملنا استناد العمل
الى جهة لم يكن واجدا لها واما لو كانوا واجدين للجهة المحتملة ايضا من الانسداد ونحوه مثلا
فلا شك في اعتبار العمل عندنا غاية ما في الباب عدم العلم بخصوص الجهة على تقديره ولا
ثمرة في العلم بها الا عند التعارض فيتقدم على غيره لو كان من جهة الظنون الخاصة ويتوقف
على المرجح لو كان من غيرها كما ستعرف وعلى التقديرين لابد من تقديم الظنون الاجتهادية
على الظن الحاصل من استعمال الاصول اللفظية من اصالة الحقيقة ونحوها في الكتاب الكريم
اذ بعد ما فرض كونها حجة ولو من جهة مطلق الظن لا يجري اصالة الحقيقة عند معارضتها لها
على ان اصالة الاجماع العملي من الصحابة والتابعين المعبر عنه بالسيرة المستمرة حاصل على
اعتبار اصالة الحقيقة المعمولة في الكتاب الكريم ولا وجه لاحتمال المذكور من ان العمل
المذكور من جهة الانسداد اما اولا فلان الانسداد في المقام على تقدير تسليمه لما عرفت من التمكن
لتحصيل العلم ولو بالنسبة الى بعضهم ولو في بعض الاوقات انما هو حكمة لجواز العمل بالظنون
اللفظية لا علة كما هو قضية دليل الانسداد فالداعي في تشريع الحكم وجواز الاعتماد عليها
كما دل عليه الاجماع هو الانسداد واما ثانيا فلانه لا وجه لتعين الوجه للتقدم في التعارض
او التوقف لحصول مرجح والظنون الاجتهادية يتقدم على الظنون اللفظية مطلقا فلا ثمرة
في التعيين الثالث الاخبار المتواترة في هذا المضمار عن السادة الاطهار وهي صنفان صنف
منها دال على وجوب الاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه وان العرض انما ثبت كقطع السيف

على الصعود الا العناد ومنه يتعلم حال ارباب التصانيف من ذوي الملل الفاسدة
والمذاهب الكاسدة فوضوح المرام يمنع عن اطالة الكلام ومن هنا يظهر ضعف مقالة
البعض فانه وعلى لا اعتبار بين نصح المتكلم وارادة ما هو خلاف ظاهر الكلام منه فان
الكلام في اصل الارادة والخطاب فربما يدعي الخصم انتفائها ويلتزم بان الكتاب كله
من الالغاز والرموز مثل فواتح السور لكن على ما قلنا ظهر وجود المقتضي فليس
ظواهر الكتاب الا كظواهر غيره من الكتب واما الثاني فلان ما يتوهم كونه مانعا امور
استند اليه اولها وجهان الاول الاخبار الدالة على ان علم القرآن مخصوص بالائمة
وعلى حرمة تفسيره بالرأي وهي كثيرة مذكورة في مجمع البيان وجمعها ما عرفت الثاني ان
ورود التقييدات المتواترة والتخصيصات المتكاثرة انما اوجب عدم العمل بها بواسطة
احتمالها هنا فيها بل ربما انتفى بقيد واحد وورد مخصص كما في قوله واذا قرئ
القرآن فاستمعوا وانصتوا له فانه قد اختص بقراءة الامام في الجماعة والجواب اما عن
الاول فبعد الاغماض عما في اسناد ما يدعى التواتر فيها اجمالا ان التفسير كما نص
عليه جماعة عبارة عن كشف الغطاء واختصاص مورده بما فيه خفاء فما لم يكن
منكشفا بنفسه مما لا ينبغي الارتياب فيه وتوضيح الحال ان هنا اشياء اللفظ
والمعنى والمتكلم والسامع ولا ريب في اختفاء المعنى في ذهن المتكلم فيظهر باللفظ
فتارة بنحو هو منكشف بنفسه واخرى على وجه يحتاج الى منكشف غيره فبعد ما يرتفع
الشبهات عن وجه المطلب بواسطة اللفظ على الوجه الاول لا يحتاج السامع في فهم المراد

الى

الى شيء اخر بعد العلم بالوضع كقوله تعالى اقيموا الصلوة عند اهل اللسان او العارف
بالبيان المقرر عندهم منكشف في نفسه لا يحتاج في بيانه الى شيء اخر وانما انكشف عنه
بكلام المتكلم به وتلفظه كما هو ظاهر بعد الرجوع الى العرف الحاكم في تمييز معاني الالفاظ
حقيقة فلا يعد في العرف مثله اذ المعنى لا خفاء فيه بعد التلفظ نعم انما يعد في
العرف فيما لم يكن المعنى بعد التلفظ منكشفا ولو فرض من لا يرى في تفسيره عنهم هم
فلا شك في حرمته فلا دلالة في الاخبار المذكورة على المطلوب على انا ايضا نلتزم بمفادها
وانما نمنع كون العمل بالظواهر منه وربما يتوهم ان الترجمة ايضا من التفسير المحرم وليس
بشيء لانه لو كان تفسيرا فهو انما بالنسبة الى المعاني اللغوية لا بالنسبة الى المراد من اللفظ
والظاهر ان مساق الايات ما لا ربط له بمثل المفروض ولو سلمنا فهذه معارضة بما هو
اوضح سندا واقوى دلالة ومع التساوي فلابد من الحمل على ما ذكر جمعا بينهما واما
الجواب عن الثاني فاولا انا لنقطع بها للاخبار فانهما قد دال اليها التخصيص والتقييد
بحيث لا يكاد يكون ثانيا فبامثل فان ورود التخصيص والتقييد كثيرا او قليلا لا يقتضي اجمال
الدلالة واجمال المراد بعدها لان العمل بالمقام انما هو بعد الفحص ولا ضير فيه لما قد تقرر
من حجية العام المخصص في الباقي لو لم يكن مخصصا بمجمل وعلى تقديره فعدم حجيته انما
هو في جهة اجماله ثم ان للفاضل السيد صدر الدين في المقام كلاما لا باس بنقله وذكر
ما يرد عليه قال دام ظله على كلام له والقول بالفصل مع تفصيل وتوضيح نظم بعد تمهيد
مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف الى الانقراض مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاها

المطلق الرجوع اليه لان فيه تفصيلا وان ما وجدتم فيه او في السنة لو حكم العمل به والعذر لكم
في تركه وان كل شيء مردود الى الكتاب وان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق
كتاب الله فخذوه فانه يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف وان ما جاءكم من يوافق كتاب
الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وان القرآن حق لا ريب فيه عند الجميع
وما هم في حالة الاجتماع عليه معصومون وانه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي حيث انه جعله كالامام في جواز الرجوع اليه مستقلا فاحتمال ارادة الاجتماع بينهما
مدفوع في العترة بعد انه خلاف الظاهر من اللفظ كما لا يخفى وصنف آخر هي الاخبار الخاصة الآمرة
باستنباط الاحكام من الكتاب الكريم والقرآن العظيم قولا او فعلا او تقريرا كرواية عبد
الاعلى ابن اعين عند السؤال عن الحرج من الصادق من انه عثرت فوقع ظفري فجعلت عليه
مرارة فكيف اصنع في الوضوء فاجاب بان ذلك واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تبارك
وتعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج امسح عليه والمستفاد من الرواية جواز استنباط
امثال ذلك من الاحكام مع خفائها من الكتاب فكانه قد بين لنا قاعدة ايضا من الجواب
المذكور فيما اذا دار الامر بين سقوط المقيد راسا وسقوط قيده لعذر بتقديم الثاني فان المفهوم
عن المسح المقيد بالرجل وسقوطه راسا او بقائه بلا مباشرة الماسح للممسوح والمفهوم منه
جواز الاستنباط للعارف لا ضير فيها بعد ان الغرض ظهوره في المراد كما لا يخفى وكقوله مستشهدا
بعدم جواز نكاح العبد بدون اذن المولى انه عبد مملوك لا يقدر على شيء وقوله لمن سماع
الجواري ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فان الاستشهاد بشيء فرع

ظهوره

ظهوره في المطلوب ولو لم يستند اليه المستشهد وكقوله فيما سئله زرارة عن كيفية الصلوة في
السفر بانها ركعتان فقال زرارة ان في القرآن الكريم نفي الجناح عن القصر فلا يدل على
تعينه فعارضه الامام بما ورد في الطواف من نفي الجناح الى غير ذلك من الاخبار وهي بالغة
حد التواتر فعلى الطالب بالرجوع اليها فظهر لنا الرابع ان المقتضي للحجية موجود والمانع منها
مفقود لما ستعرف من بطلان ما تخيله الخصم مانعا فلا مناص منها اما الاول فلان الاصل
في كل كلام من كل متكلم على ما هو مستفاد من طريقة اهل العقول ان يكون سوقه لبيان ما
هو المتعارف في الاستفادة منه ان حقيقة فحقيقة وان مجازا فمجاز كما يكشف عن ذلك ملاحظة
طريقتهم في استفادة المراد منهم من الالفاظ الصادرة عن متكلميهم احياء او امواتا في كتابتهم
ومراسلاتهم قديما وحديثا فان مجرد انطباق لفظ بلغة عربية او غيرها يقضي بارادة المعاني
المستفادة منه في العادة شخصا او نوعا مادة وهيئة بل وطباعهم مجبولة على ذلك حتى انه
لو وجد في ذلك لفظ فانما هو لابد وان يكون بعد دلالة دليل عليه وذلك مثل ما يظهر منهم
اليه في حمل الالفاظ على المعاني الحقيقية عند التجرد بينها وبين مجازاتها وعليه يبتني في جملة من
الاحكام الشرعية في الاقارير والوصايا والاوقاف ونحوها فلو اقر زيد لعمرو بمال بانه اراد
ولو استند الى ارادة معنى لا يتعارف استفادته منه لم يسمع منه كما انه كذلك فيما لو انكر ارادة
الحقيقي او المعنى راسا منه وليس ذلك كله الا للقاعدة المذكورة وقضيتها ان يكون كل
كلام من كل متكلم سوقا لبيان ما هو المتعارف في الاستفادة منه وان لا يكون واردا على
سبيل التعمية والالغاز فمن شك في ذلك على احد الوجهين حكم بالاول الا ان يدل دليل

موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على
المراد منه لا يكون قطعية الا بضم امور خارجية وكثيرا ما يكون ظنية اذ مدار الافهام
والتفهيم في كل لغة انما هو بابقاء الحقائق مجردة عن القرينة وابقاء المجازات مصاحبة
المخاطبون الاعتقاد او العمل على ما يفهم منه وان كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة
واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا لانه لا يبعد في ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى
مجازي ام لكون القرينة مناسبة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون
صيغة الامر للوجوب لغة فامر المولى عبده فابطاء عن المسارعة الى الامتثال لعذر باحتمال
التجوز لذمه العقلاء وكذا يذم من المولى لو عذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد
فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تاخير
القرينة عن وقت الخطاب جائز على المشهور وعن وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاحد
مصلحة داعية الى التاخير راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام
مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد
فاخر البيان الى الغد فلما حضر زيد وكان المولى خائفا من زيد على نفسه او على العبد
لو لم يعمل البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة التقية والابقاء على
ترك اكرام زيد فكيف يسوغ العقلاء الذم اذا ابطاء العبد معتذرا بهذا الاحتمال الواقع
في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد الى الامتثال
اذا قال المولى لو لم تصبر حتى يظهر عليك حقيقة الحال قلت ما ذكرت نادر لا يجامع الا

ولا

ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولذا يبادرون الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية
ان الشارع كما يكون في اصل اللغة كاشتراك اللفظ كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد
اني استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة واطلق المطلقات واريد
المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار ولكن انسخه بعد وربما اخاطب احدا
وانا اريد غيره او اخصص قوما بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم او من يعم امثال ذلك فكلام
متكلم وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته وسامحته لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل
الظن به الا بان يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص
والمقيد وكذا غيرهما والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكن نزل على اصطلاح جديد
لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع
ذلك وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله لم
يدع المكلفين حتى انزل على رسوله قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات
ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي
نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا الاوصياء وكذا جعلوا لنا الاصل عدم جواز العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل ثم اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى
هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم جواز العمل بها لان ما صار منها متشابها لا يحصل
الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل منه سند رفع في الاصل المذكور فيطالب

العامل به بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا
ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي ص والائمة ع بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها
منهم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد ونقريرهم ع على ذلك لانا نقول ان الظاهر من الحكم وجوب
العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص واما شموله
للظاهر فلا كيف وقد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل
للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في
تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي
في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساوات المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من
الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه
انتهى ثم ذكر ما دل على ان المتشابه يعم النص والعام من النصوص وكلمات الاصحاب ثم اورد
سؤالا بقوله لا يقال ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القران ان تم لدل على عدم جواز
العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص
ومطلقا اريد منه المقيد واجاب عنه بقوله لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب
ونقول هنا تذكيرا وتوضيحا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم
نصب القرينة العقلية والنقلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا عن ذلك
والعمل بالقران اذ منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله
عن تفسير القران ولا ريب ان غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوجبا ص

ايضا

ايضا علينا واياهم ع بعد الله سبحانه من اتباع الظن وكذا رسوله واوصياؤه ولم ينهوا
عن ظواهر الاخبار لا قولا ولا فعلا بل ولم يرد نهي عنه بل نهى بلحون ولا اجماع على الاستناد و
الاعتماد في العمل بالظن بانا لما قلنا كون حكم مستفاد من اية انه مراد الله تعالى علمنا
به لان تركه يورث خوف المؤاخذة في الاخرة ودفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه
بان مثل ذلك على دفع المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ المخرج لكيف
يسع هذا الاعتذار مع ان الناس معتذر ومثله عذر وانت تمنعه عن القياس ايضا
هذا زيادة توضيح لما في مبحث حجية الاجماع وخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في مبحث
جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة ع كانوا عاملين باخبار سمعوها
من واحد منهم وما كان من قريب من خمسين سنة فصاحب اصل وكتاب يرجعون
اليه وكانوا اذا حدثت حادثة وروي نقيضه فيها عندهم من المعصوم يعملون بخبره من غير
تربص وسؤال من انه هل هنا عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا
يعملون الى ان يجيئ من عند الامام ما يعارضه او غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث والامور
في الكتب ما كان عند كل واحد من فضلائهم الا الاصل لا غير او مع اصل واحد من غيره وبالجملة
ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة ع
يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرونهم بل يقررونهم على العمل بالاصول وكتاب الاحاديث
وبالجملة فيحصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا بخبر العدل الامامي من غير
فحص ولهذا علمنا بظواهر القران والاخبار مع ما قلنا من ان مدار التكاليف في كل اللغات

على الظواهر من لدن ادم الى يومنا ولولا هذا الذي قلنا لكان العمل بظواهر الاخبار ايضا
والله الموفق وهو المعين انتهى كلامه رفع مقامه وانما نقلنا كلامه بطوله ليعلم ما فيه
النظر فيه بعد ما قد سلف من وجود المقتضي ورفع المانع وكفانا رده ما قلناه من
اجماع الملة على العمل به من لدن زمن النبي ص والائمة ع الذي به يستعلم عدم كون المعمول به
متشابها وبه ينقطع الاصل الذي اجمعت الفرقة عليه من حرمة العمل بالظن كالخبر من
الظواهر ومنه يعلم عدم الافتراق بين الاخبار والقران وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا دليل
المختار وتقدر على استخراج وجوه النظر فيه مضافا الى ان عدم حجية الظواهر القرانية قد يفضي
الى الرد الباطل فانه لا شك في اعجازها من جهة الفصاحة وقد تقرر في محله ان وصف
الفصاحة انما يلحق اللفظ باعتبار معناه فالاعجاز من الجهة المذكورة فرع فهم المراد منها
وهو على ما تخيله الاخباري فرع الاخبار به واعتباره فرع نبوته فلو توقف نبوته عليه لزم
توقف الشيء على نفسه وهو المراد بالدور وبالجملة فالظاهر عدم الاختفاء فيه فوائد الاولى قيل
لا ثمرة في النزاع في حجية الظواهر القرانية فان ايات الاحكام قليلة وجملة منها مكررات وجملة اخرى
انما تثبت الامور الاجمالية الغير ملية مع امكان استفادتها من الاخبار الواردة فيها ايضا اقول
ويمكن تحقق الثمرة فيما اذا لم نقل بحجية الاخبار الاحاد او قلنا واستنبطنا منه ما لم نستنبط
من الاخبار وكما قيل ان العالم الراوي قد استنبط من اية مائة حكما مع ظهور الثمرة في التعارض
من الاخبار فان موافقة الكتاب من المرجحات المنصوصة وقد تعرض بعضهم لبيان مورد
من الكتاب لم يوافق خبرا كقوله اوفوا بالعقود وليس شيء فان قوله المؤمنون عند شروطهم

اوضح

اوضح دلالة منه على المطالب التي يستدل بها عليها لمكان لفظ الشرط مع تصريح اهل اللغة
في موضعه للالزام والالتزام واما ما خصصه بالبيع فالظاهر انه من جهة المثال الثانية قد
ورد في جملة من الاخبار ان في القران سقطا حتى ان في بعضها سقوط الثلث منه فيشكل الاتكال
عليه والاخذ بظواهره لعدم الوثوق ولكن مع فرع ادلا وبعد تسليم ذلك وجوده في خصوص
ايات الاحكام غير مسلم وعلى تقديره فالشبهة غير محصورة وعلى تقديرها فلا نسلم سريان
ذلك في الموجود من القران فان سقوط فقرة لا يقتضي اهمال فقرة اخرى مع ان الان يعلم
بالارتباط بينهما والاصل يدفعه فيحتمل ان يكون المحذوفة والساقطة مثل سقوط القرينة
الموضحة او الموجودة واما ثانيا فالاجماع بقسميه على ما عرفت يغني عن ذلك كله الثالثة قد
يتوهم ان القول بحجية الظواهر القرانية يلازم القول بعدم حجيتها بقوله لانتقف ما ليس لك به علم
فيلزم من وجوده عدمه ويمكن التفصي عنه بتخصيص امثال ذلك باصول الدين على ان العمل بها
بالقران بعد قيام الاجماع عليه عمل بالعلم مع انا لا نسلم انصراف الاية الى نفسها وما اشتمل عليها
من الكتاب كما لا يخفى بعد الرجوع الى العرف في امثاله وعليه يبنى في توجيه الاستدلال
باجماعي الشيخ والسيد في حجية الاخبار وعدمها عند من يرى اعتبار المنقول من الاجماع من
جهتها الرابعة قد اختلفوا في تواتر القراءات السبع وعدم تواتر ما عدا المعروف بينهم هو الاول
وخالف فيه جملة من الاواخر وهم بين القائل بحجية جميعها وجواز قراءتها في الصلوة وبين الساكت
منها في غير المتواتر ولو جاز قراءتها في الصلوة ولا حاجة الى اثبات احد الوجهين بعد انا لا نرى في
بيانه ولكنه هنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه اذا اختلف القراءات على وجه يختلف باختلافها

المعنى والحكم فعلى تقدير تواتر الجميع ايضا المتقدم فيما اذا تعارضا كما في قوله حتى يطهرن
ويطهرن بالتشديد والتخفيف فانه على الاول لابد من الاغتسال في جواز الوطي وعلى
الثاني يجوز وطيها بمجرد انقطاع الدم ولو قبل الاغتسال فقيل بالاول وقيل بالثاني والتحقيق
ان يقال انه على تقدير القول بتواتر السبع لابد اولا من اعمال قواعد المعارضة بين الادلة
القطعية بحسب السند ثم الرجوع الى الاصل ان امكن كان موافقا لاحدهما وان لم يمكن
بواسطة مطابقة الاصل لثالث غيرهما فالتخيير لكن بين الاحتمالات الواقعية واما الاثبات
فرجوعهما في الحقيقة الى المتشابهات مما لا ريب فيه في الغرض وقد نهى الشارع عن العمل بها
وذلك مثل ما قاله بعض الافاضل في تعارض الحجة واللاحجة كالقياس والخبر الصحيح وكان الظن
في طرف القياس فانه قال بالتخيير بينهما ثم قال ولا يلزم منه التخيير بين العمل بالقياس و
غيره ثم المراد من اعمال قواعد المعارضة انه لابد اولا ان يلاحظ النسبة بينهما فان كان من
العامين من وجه فان كان احدهما نصا بالنسبة الى الاخر فهو والا فيرجع الى المرجحات الخارجية
وان كان بينهما العموم والخصوص مطلقا لا من وجه فيحمل احدهما على الاخر كما هو المرجع
في غير المقام ومثل ذلك بعينه الكلام فيما لو لم نقل بتواتر السبع لكن قلنا بحجية الجميع
في مقام استنباط الاحكام كما يجوز القراءة في الصلوة بكل وجه من وجوه القراءة بلا خلاف
واشكال واما لو لم نقل بحجية غير المتواتر فلا وجه للرجوع الى المرجحات فيما اذا كان المتعارضان
عامين من وجه بل يكون من باب اشتباه الحجة بغيرها وحكمه التوقف بعد الفحص اللازم
والرجوع الى ما يطابق الاصل في صورة المطابقة لاحدهما ثم التخيير بين الاحتمالين على

ما عرفت

ما عرفت هذا تمام الكلام في المقام الاول **واما المقام الثاني** فقد يظهر من
المحقق القمي وصاحب المعالم فيما نقلنا كلامه اجمالا عدم حجية الظواهر الكتابية لغير المشافهين
ويمكن الاستدلال لهما بوجهين الاول حصول الاطمينان للمشافه بعد اعماله اصالة الحقيقة و
اصالة عدم القرينة وغيرهما من الاصول المعمولة في استخراج المطالب من الظواهر عند العقلاء
ولا اقل من حصول الظن القوي للمشافه بواسطة علمه بالقرائن المحفوفة بالكلام وسوقا
فيحصل بمظنونه بخلاف غير المشافه فانه قد لا يحصل له الاطمينان بواسطة احتمال اختفاء القرائن
فان المتعارف في نقلها هو القرائن اللفظية واما القرائن الحالية فلا مضافا الى انه قد لا يمكن
بيان الحال كما لا يخفى ثم انه قد يمكن دعوى العلم الاجمالي بسقوط جملة من الامارات المفيدة
للظن بالمراد او الاطمينان فيها لغير المشافه فيما لم يكن القصد اعلام غير المشافه بالمراد كما في كتب
المصنفين والوصايا والمراسلات فان القصد فيها تعلق باعلام غير المشافه ايضا فالقرائن
المعتبرة في افادة المطالب موجودة فيها ومعتبرة عندهم والمكاتب والمراسل بخلاف ما اذا
لم يتعلق القصد باعلام غير المشافه او لم يكن معلوما كما في المقام فانه لا وجه للاستدلال
اصالة الحقيقة في المقام لعدم حصول الاطمينان بل الظن الشخصي ايضا الا انه لا يجوز العمل الا بالظن
الا بعد الفحص وبعده لا نسلم العلم الاجمالي بسقوط القرائن بل يحصل الظن الشخصي بالمراد لو
لم نقل بحصول الاطمينان لانا نقول كلا فان العلم الاجمالي حاصل بوجود القرائن الحالية الصارفة
لصرف اللفظ عن ظاهره وبان الغائب عنا والمخفي علينا اثباتا وهي اضعاف ما ادرسنا
ومعه لا يحصل الظن الشخصي فضلا عن الاطمينان وغايته الافادة الظن النوعي ولا دليل على

اعتباره بالخصوص كما هو المراد في المقام الثاني ان احتمال خلاف الظاهر من الخطاب للمشافه
ليس الا من جهة احتمال الاشتباه في المتكلم او تقصيره في عدم نصب القرينة او اشتباه المخاطب
او قصوره عن فهم القرينة والاصل المجمع عليه الفريقان معنى بعدم الخطاء والتقصير كما ان
الاصل عند المتكلم مدلول الكلام اجماعا مضافا الى الغاء احتمال خلاف ذلك في النصوص
فانه سئل عن امرأة احلت جارية لزوجها فامضاها فقال السائل فلعله مزاح بينهما
فاجاب بعدم اعتبار الاحتمال بخلاف غير المشافه فان احتمال الارادة خلاف الظاهر لا ينحصر
فيما عرفت ودفعه بالاجماع بل يحتمل بواسطة سقوط قرينة وامثاله فلا دليل على اعتبار اصالة
عدم القرينة في حقنا الا من جهة مطلق الظن لا يقال ان بناء العقلاء في استكشاف مطالبهم
على التعويل بالاصول المعمولة في استخراج المراد من الظواهر والعلماء الاعلام مطبقون على
ذلك لانا نقول اما بناء العقلاء ففيما لم يفد الاطمينان ولا اقل من الظن الشخصي فغير مسلم
كما عرفت في الوجه واما عمل العلماء فيحتمل ان يكون بواسطة مطلق الظن فلا دلالة فيه على المدعى
والجواب عن كلا الوجهين ما ذكرناه في ادلة المختار من اثبات حجية الظواهر منه مطلقا فان
الاجماع من لدن زمن النبي والائمة على العمل بها الى زماننا ولم يظهر مخالف في ذلك و
لذلك ترى عدم عنوان المسئلة في كلام القدماء مع العلم الاجمالي بان جملة منها مما لا يفيد
الظن الشخصي فضلا عن الاطمينان واحتمال التعويل عليها من جهة مطلق الظن نظرا الى انسداد
باب العلم في تلك الازمنة مما لا يستقيم اصلا في زمن امكان تحصيل العلم مع ان اوائل زمن
الغيبة كزمن المرتضى على ما ادعاه زمن انفتاح باب العلم فلا وجه للقول بالظن المطلق

فان

فان السيد كان يستنبط الاحكام من الادلة القطعية وعد منها المتواترات ولا سيما بعد
ملاحظة تحريمهم العمل بالظن المطلق وحصرهم الادلة في الاربعة غالبا والحجية
عليها كما عن بعضهم سلمنا انسداد باب العلم بالاحكام لهم ولكن لا نسلم انسداد باب العلم
في طريقها لهم ايضا فالعلم في المسئلة الاصولية كان ممكنا لهم ولعمري كيف يجوز العاقل من
امثالهم اهمالهم في مثل هذه المسئلة العظيمة مع ان اهل بيت العصمة والطهارة بينوا لهم
احكام دينهم ودنياهم حتى ادب الحدث وآداب الاكل والشرب والنوم والخلوة والمقارنة
ونحوها وهل هذا العلم بوضوحهم بالعمل بظواهر الكتاب ثم ان المحقق القمي بنى القول
بحجية الكتاب على انه من الظنون الخاصة التي قام القاطع على اعتبارها وبنى بها على
القول بعموم الخطاب للمشافهين وعدمه وعلى ما عرفت لا وقع له فان الاجماع منعقد
على اعتباره ولو لغير المشافه كما مر انا لو سلمنا العموم وقطعنا النظر عن الاجماع على
العمل به فلا نسلم حجيته من باب الخصوصية فان مجرد القول بعموم الخطاب لا يقتضي انتفاء
احتمال الخلاف في ظواهر الالفاظ ولذا يجب الفحص عن المعارض على القول بالظنون الخاصة
ايضا ومع ذلك لا يحصل الاطمينان بارادة ما هو الظاهر من اللفظ ثم ان لصاحب المعالم ايضا
كلاما لا بأس بنقله قال بعد الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بالدليل الرابع لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية
وهو قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكنه ظن
مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها

من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حقنا انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف ومن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعرفها سابقه على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقرر في اصالة البرائة لمن التفت اليها بنحو ما ذكرنا خبرا في ظاهر الكتاب انتهى كلامه رفع مقامه وفيه من وجوه النظر ما لا يخفى سؤالا وجوابا اما على الاول فلان الواجب على الحكيم سوق الكلام على ما يقتضيه المقام باحتفافه بالقرائن المفيدة للمطلوب من غير قصور له في البيان واما قصور فهم المخاطب عن ادراك القرائن بواسطة غباوة او سهو او نسيان وامثال ذلك فمما لا دخل له بالحكيم فلا يجب عليه دفعه فعلى هذا لا يفيد ضم المقدمة الخارجية في افادة القطع كما هو ظاهر السؤال واما على الثاني فلان دعوى الاجماع منه على ارادة خلاف الظاهر من الكتاب ينافي دعواه بامتناع الاطلاع على الاجماع في عصرنا الا قليل معنا فالى ان حكمه فيه تعدد السنة المتواترة لفظا ومعنى فيه غير موافق للواقع لوجودها كثيرا في الفقه مع ان تقييد الوجود في اللفظي منها لا يضر بما هو في صدده من انسداد باب

العلم او لا يفيد العلم كالكتاب وكان وجود الكتاب غير مضر في مطلوبه فكذا السنة المتواترة اللفظية والمستفاد من كلامه تسليمه افادة القطع على تقدير وجودها وسيجيء ان شاء الله ما يظهر بطلان ما ابطل به البرائة الاصلية ثم ان قوله ويستوي الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والظن المستفاد من غيره يستقيم لو جاز تعادل الظنين وثم بطلانه الا ان يراد من احدهما الظن النوعي او يراد من التسوية بينهما تساويهما من حيث الحجية بمعنى ان الظن الحاصل من الخبر مثلا كما لا يكون حجة من جهة الظنون الخاصة فكذا الظن الحاصل من الكتاب ثم ابتنائه على الوجه الذي يوجد مما لم نقف له على ابتناء في الاولين فان عرفه لو كان من جهة حصول القطع للمشافه دون غيره فقد عرفت عدم افادته في المشافه ايضا وان كان من جهة حجيته من باب الظنون الخاصة فقد مر ما يتم بالنسبة الى المشافه وغيره ولولا الاجماع قديما وحديثا لكفى في الحجية لغير المشافه وانا ما قد يمنع من صحة الاجماع لعدم الفحص لغير المشافه دون المشافهين فواضح الضعف فان لزوم الفحص لا يلازم عدم الحجية من جهة الظنون الخاصة كيف ومنشأ الفحص العلم الاجمالي بكثرة المعارضات ومبنى عدم الحجية عدم الدليل على الحجية واين احدهما من الآخر واما قوله ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على اشتراك التكليف ففيه عدم اختصاص الاجماع في صورة عدم وجود الخبر الجامع عليه بل الاجماع قائم عليه في العموم بين كما عرفت وعدم جواز العمل بظاهر الكتاب في صورة التخالف مع حجية الخبر المخالف لا يقدح في حجية الكتاب لو لم نقل بتعارضه كما هو الشأن في جميع المتعارضات ثم ان صاحب العلماء قد تبجه بكلام صاحب المعالم بتوجيه وكذا جمال المحققين

قد وجهه بتوجيه اخر ونحن ايضا نوجه بتوجيه وجيه به يندفع جملة من الايرادات المذكورة في كلامهم قال الاول قوله ويستوي الى الآخر لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولا من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون ودفع بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب ظن مخصوص من من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره ثم قال وتوضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظاهر ظنيا ومساويا لغيره مما يفيد غيره في افادة الظن وفي اناطة التكليف وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من الخبر الراجح ثم افاد ان وجه مساواتهما في ذلك المراد احدهما ابتناء الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصادق صرح به الخبر وقد مضى ذلك ولكن عرفت عكس المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بمتوجه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن به ما يدل على ارادة خلافه قطعا والمتيقن منه عرف لا صادف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على شاركتنا لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلافه الظن المستفاد بظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند معارضته مع الظن به وحينئذ يكون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا عليا ما انتهى وقال الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره في المعالم فلا بد لنا من تحقيق الحال فيما ذكره من الجواب فنقول ان ما ذكره من الجواب

عن ذلك الايراد لا يخلو عن تشويش وكانه يحتمل وجهين احدهما انه بعد ما ابطل الايراد من الاول وهو كون الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوما بما ذكره من الوجه بما ذكره من كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فينا تأخر عنه انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف من الكل فيكون حاصل جوابه ان الاجماع والضرورة انما هو بالاشتراك بيننا وبينهم فيما علمنا به لا في وجوب العمل بظواهر القرآن و ح نقول انا لا نعلم كونهم مكلفين بها بل المعلوم كونهم مكلفين بها فيما لم يقترن به قرينة صارفة عنه واما فيما اقترنت بها فكانوا مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظاهر لاحتمال ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا فغاية الامر انه لما لم يظهر تلك القرينة يجيء ان يحصل لنا ظن بعد بيانه بكونهم مكلفين فيه بالظاهر وهذا ليس الا مجرد الظن ولم يقم على اعتباره عموم دليل قطعي حتى يتبع لانه ظن مخصوص لا يلزم من اعتباره اعتبار كل ظن ثم قال ولا يخفى انه لا يلائم الجواب عند قوله فيحتمل ولا حاجة الى ضميمة ذلك فيحتمل ان يكون اشارة الى جواب اخر وهو انه يحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن الموجبة للاشكال عن الظاهر خبر الواحد فحينئذ فيما نجد فيه الخبر الواحد على خلاف ظاهر القرآن لا نعلم كونهم مكلفين بظاهر القرآن حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين به بل يحتمل ان يكونوا مكلفين بمقتضاه في مثلهم فلا يمكننا في مثله طرح الخبر والعمل بالظاهر بناء على افادة العلم او لكونه مفيد الظن مخصوص اذ قد ظهر انتفاء كليهما او ثانيهما ان يكون المراد وقوع الاجماع وقضاء الضرورة بكوننا ايضا مكلفين بظاهر القرآن مثلهم وان لم يشمل الخطاب لنا بكونه عاما لكنه نقول انهم لم يكونوا مكلفين بالظواهر مطلقا بل اذا لم يكن

قرينة صارفة عنها كما ذكرنا نحن ايضا بحكم الاجماع والضرورة الى برهة نكون مكلفين بالظواهر اذا لم يكن قرينة صارفة مطلقا فيحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن خبر الواحد المفيد للظن فيما وجد فيه فلذلك ليس لنا علم بكوننا مكلفين بالظواهر وطرح الخبر فيما يستفاد من الظن منه ليس علما ولا ظنا مخصوصا قام على وجوب العمل به دليل وعلى هذا يكون تمام الكلام جوابا لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك بحديث خطاب المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي فيه ان التمسك بالظواهر لا ريب في اختصاصه بما اذا لم يتم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان يكون اخبار الآحاد من جملة تلك القرائن وعلى هذا فمع وجود الاخبار الصادقة لا يحصل لنا العلم بالظواهر والظن المخصوص فتدبر انتهى وانت خبير بما فيها بعد التدبر لا سيما الاخير منها والمحقق في كلامه ان يقول ان قلت احكام الكتاب كله من قبيل خطاب المشافهة وقوله وقد مر انه مخصوص بالموجودين فذ من الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف اشارة الى الجواب عن الشق الاول من الايراد وهو كون الخطابات علينا اذ من الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها كما ذكره وقوله وقد رفع الحاجب كلامه شروع في الجواب عن الشق الثاني من الاستدلال وهو كون الكتاب من الظنون الخاصة فان الاول لا ينهض به لانه بل انما هو منع اجمالي وهذا بيان لتفصيل بعض الاقسام بانه قد يعلم قيام القرينة بسبب الاجماع ونحوه وقد يشك كما في معارضة الخبر الجامع للشرائط المقررة فتحتمله لها وكان اللائق الحاق قسم آخر وهو ما يعلم عدم قيام

عنه اصلا ثم بين بعده الحكم في صورة الشك وحكم بانتفاء القطع والتساوي في كونهما من الظنون المطلقة ثم علل انتفاء القطع بما ذكره من الاشتباه والتساوي باختصاص الاجماع والضرورة بغير صورة المعارضة مع الخبر الجامع للشرائط الآتية

الثالث من الامور التي عدت من الظنون الخاصة الخارجة عن تحت الاصل الاجماع المنقول واعلم ان النزاع في الاجماع من انه هل هو من الظنون الثابتة بالدليل ام لا انما يأتي لو قلنا بحجية اخبار الآحاد بادعاء عموم ادلة الخبر وشموله له او بعدم شموله له بدعوى ان المتيقن منها انما هو حجية الاخبار الحسية دون الحدسية كما هو التحقيق واما لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد فلا ينبغي التوهم في عدم خروجه عن تحت الاصل بواسطة قيام القاطع عليه والحق ان يقال ان الخروج الاجماع هذا موقوف على مقدمتين احديهما عموم ادلة الاخبار وشمولها له كما قلنا وثانيهما ان يكون الاجماعات المنقولة في كتب اصحابنا التي يستدل في المسائل الفرعية بها موافقة لما اصطلح عليه علماؤنا وهو الاتفاق الكاشف عن دخول الامام في المجمعين او عن رضائه وكلتاهما محل من المنع عندنا وتفصيل ذلك موكول الى بحث الاخبار والاجماع فلا للتعرض لهما في المقام الا انه لابد وان يعلم اجمالا ان شمول ادلة الاخبار للاخبار الحدسية يلازم جواز تقليد المجتهدين فان المراد من الجرح هو ما يقابل الانشاء وفتوى المجتهد خبر عن قول الامام او عن رضاه وبطلان اللازم كالملازمة واضح ولا دليل على لزوم حمل الاجماعات في كلمات اصحابنا كالشيخ والسيد واضرابهما على المعنى الاصطلاحي الا ما قد يتخيل من اقتضاء ارادة كل متكلم من كل لفظ له فيه اصطلاح المعنى الذي اصطلح عليه ما لم يدل على خلافه دليل وهذا ايضا غير مفيد في المقام لوجود موهنات كثيرة للحمل على هذا المعنى مثل ان جملة من الاجماعات المنقولة مخالفة لما اشتهر بينهم بل بعض مدعي الاجماع قد ناقضه نفسه في كتاب آخر بل في باب آخر وبعض آخر منهم قد صرحوا بان دعوى الاجماع مبنية على كون مدلول المسألة اجماعية

فقد ذكر المحقق في بعض الموارد ان دعوى الاجماع فيه لكون دليل المسألة البراءة واعتبارها اجماعي ولا ريب انه بعد ملاحظة هذه الموهنات لا يبقى بعده وثوق بارادة المعنى المصطلح منها لا يقال فيلزم فسقهم من جهة تدليسهم وحاشاهم عن ذلك لانا نقول انما يلزم ذلك لو علمنا ان مقصودهم من الاجماع ان يكون دليلا لمن تأخر عنهم ولم يعلم نعم لبعض افاضل متأخري المتأخرين مسلك آخر في اعتبار الاجماع المنقول وحاصله الفرق والتفصيل بين اجماع الكاشف عن رضا المعصوم ونقله وهو سبيل الكشف وتحقيقه ان الاجماع المدعى على امر يتضمن امرين احدهما اخبار مدعي الاجماع باتفاق العلماء واطباقهم عليه وثانيهما اخباره برضاء المعصوم من جهة الاتفاق في وجه او بدخول المعصوم في وجه آخر والاول اخبار من الصادر على امر حسي وهو موافقة فتاوى المجمعين جميعا والثاني اخبار منه على امر حدسي فدعوى عدم اندراجه في ادلة قبول خبر العدل انما هو في الثاني واما الاول فمن المعلوم اندراجه في دليل اعتبار خبر العادل على تقدير دلالته عليه وحيث ان الخبر المذكور بتوسطه معناه تطبيقا للواقعة على ما اخبر به فلا مناص من القول باعتباره فان من جملة اللوازم العادية للاتفاقات الكاشفة عن رضاء الامام ومطابقته لقول المعصوم فلابد من الالتزام بلوازمه فان الاخذ بشيء اخذ بلوازمه ولو عقلية او عادية فلكل اجماع منقول في لسان عدل جهتان جهة اخباره عن الاتفاق الملزوم عادة لمطابقته لقول الامام مثلا وجهة اخباره عن رضاء المعصوم او عن قوله بواسطة حدس او تخمين منه فيقبل منه من الجهة الاولى كما فيما لو اخبر عادل بمائة عن مائة عدول ان زيدا مثلا قد مات وقضية حجية اخبار العدل تنزيله منزلة الواقع والاخذ بلوازمه العادية والعقلية والشرعية ومن اللوازم العادية

ما تقدم من مطابقة الخبر مثلا للواقع فيترتب عليه اثار موت زيد ولا يعمل من الجملة الثانية
لان رجعه الى حجية قطع القطع لغيره ولا دليل عليه مضافا الى لزوم الهرج والمرج على تقديره
ومن هنا ينقدح للمتدبر جريان هذا الوجه انما فيما لو عبر عن المقصود بلفظ الاجماع ونحوه من
الالفاظ الدالة على الاتفاق كاجمعت العصابة او اجتمعت الامة ونحوها واما لو قال مثل بلفظ
اخر لا يدل على الاتفاق فلا عبرة به قطعا كما فيما لو قال قطعا ونحوه فان قلت ان مقتضى التعبد
بخبر الواحد لا يدل على الاخذ به بنفسه والا جرا احكامه العادية ولوازمه العقلية مثلا كالامور
المثبتة على ما يجئ تحقيقه انشاء الله تعالى قلت ذلك في الاستصحاب وامثاله من الامور التعبدية التي من
الطرق الظاهرية كك فان نظر الشارع في جعل تلك الطرق ليس الى الواقع واما في الادلة الاجتهادية
كخبر الواحد وامثاله فليس كك فلو اخبرنا عدل بوجود النار في محل لابد من الاخذ بلوازمه العادية
كالاحراق والعقلية كالارادة مثلا كما لو اخبرنا بطلوع الشمس فيحكم باستنارة العالم ونحوه الا انه لابد
وان يعلم بان العامل بالاجماع المنقول يا اخذ بما ادعاه العدل من الانكشاف واخذ بمجرد الكاشف
تارة على وجه يحصل له الكشف من الكاشف المنقول واخرى لا يحصل وعلى الاول فلا اشكال
في حجيته لو كان الكاشف والكشف قطعيا والا فهو طريق ظني مبني حجيته على اجتهاد ومطلق الظن
وسيجئ الكلام فيه عن قريب بما لا مزيد عليه وينبغي التنبيه على امور الاول انه بناء على هذا
المسلك ينبغي ان لا يكون فرقا بين نقل الاجماع والشهرة كما لا يخفى سيما بعد ملاحظة انطباق
فتاويهم بالنصوص فان السلف كانوا ياخذون من فتاوى الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه القمي
عند اعواز النصوص فان الشهرة قد يكون ادخل في كشفها عن وجود مادة قطعية على الحكم

خصوصا فيما اذا كان الحكم على خلاف الاصول والقواعد ولا سيما اذا كان المسئلة مشهورة
بين قدماء اصحابنا كالشيخ ومن قبله ولا سيما اذا كانت عظيمة بكاد يبلغ حد الاجماع وكان
المخالف فيها معدودا في درة بل قد يمكن الكشف على تقدير نقل اتفاق جماعة كثيرة وعدم
اتفاق جماعة اخرى على ان يكون الكشف مستندا الى المنقول والمحصل فتم فان الشهرة المحكية
قد يحتمل ان يكون اقوى من الاجماع المنقول ثم لا يخفى ان هذا المسلك انما يتم على تقدير حجية
الخبر الواحد بنقل فتاوى العلماء لا انحصاره فيما اذا حصل من النقل الاطمئنان وقد يفهم من كلام
القائل هذا لزوم الاخذ بالكاشف مع عدم الانكشاف فقد يورد عليه بان الكشف لا يتاتى
فيه التعبد كما لا يخفى ولذلك وجهنا كلامه بما مر من الاخذ باللوازم العادية للخبر على تقدير
قبول الخبر تعبدا كما في البينة فانه يوجد بلوازم الموضوع الثابت بها الثاني قد حكي عن ثاني
الشهيدين والمحققين في شرح الالفية وجامع المقاصد ثبوت التواتر فيما كان التواتر فيه معتبرا
لو كان منقولا بخبر الواحد العدل فان مقتضى ادلة الدالة على وجوب اتباع قول العادل ذلك
ومن هنا قد حكم بصحة القراءة بقراءة ما عدى السبعة من القراء العشرة وهم مشايخ القراءة
ابو جعفر وخلف ويعقوب مع عدم كون قرائتهم متواترة لنقل العلامة والشهيد في كون
تواترها قال الشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد
على التواتر قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها واعترض عليهما
في المدارك بان ما اشترط فيه التواتر لا يكفي فيه نقل التواتر اذ النقل لا يجعل المنقول متواترا بل
بل متواتر منقول والتحقيق ان اعتبار التواتر المنقول يتوقف على امرين احدهما ان يكون

ناقل التواتر مصرحا بعد المخبرين من حيث ان التواتر ايضا كالاجماع يشمل على جزء حسي وعلى
جزء حدسي والاول معتبر دون الثاني لعدم انصراف الادلة اليه فيقبل منه من جهة نقل
دون المنكشف وان حصل الكشف فنعم والا فيحكم به من جهة ان الكشف من جملة اللوازم
العادية للاخبار بانه مخبر وثانيهما ان يكون ما دل على اشتراط التواتر فيما اشترط به دالا
على اشتراط التواتر واقعا ولو لم يكن معلوما بالعلم الوجداني بل لو كان معلوما بالعلم الاعم
من الوجداني والشرعي لكان ايضا كافيا فانه بعد تحقق هذين الامرين لا شك في انه يمكن
الاكتفاء بالتواتر المنقول واما اذا لم يكن احد الامرين متحققا فلا يكفي وبهذا يعلم وجه
الاختلاف الحاصل بين هؤلاء الاعلام فتم الثالث ان الاجماع المنقول على القول بحجيته
يجري عليه احكام الخبر من حيث المتن والسند والمعارض فبملاحظة السند ينقسم الى الصحيح
والضعيف ومن حيث المتن الى المطلق والمقيد ومن حيث المعارض الى اقسام متعارضين
من اختلاف النسب بينهما الرابع الظاهر من قدماء اصحابنا بل وجماعة من المتاخرين انهم يسلكون
في الاجماع اصطلاحا جديدا بل انما يتبعوا في ذلك ما اصطلح عليه العامة حيث عرفوه بانه اتفاق
المجتهدين ولقد صرح بذلك في اصول العدة حيث حصر الادلة في غير الاجماع ثم اورد بان
الحصر لا يصح مع ان الاجماع ايضا منها ثم اجاب عنه بان الاجماع كان من ادلة عند العامة ولما
عرضوه علينا راينا انه لابد ان يكون حجة من جهة الكشف عن دخول الامام ع ايضا فلنا به فعلى
هذا فانا نجد كثيرا من الاجماع المنقول في لسان الشيخ والسيد واضرابهما مما يكون المخالف موجودا
لا يمكن ان يحمل على ما هو المصطلح عندهم الا اذا كان المخالف في نهاية الشذوذ بل لابد من الحمل على

ان مدار الحكم وسند كه اجماعي ونحو ذلك نعم يمكن الحمل على المعنى المصطلح عندهم اذا فرض الغفلة
والاشتباه وامثال ذلك مما هو مدفوع بالاصل وعلى تقديره لا يمكن العمل به الرابع
من الامور التي عدت من الظنون الخاصة الخارجة عن الاصل المذكور الشهرة قال الشهيد
والحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجة فهو قريب لمثل ما قلنا
والمراد من قوله بمثل ما قلنا ما علله به من ان الواقف على الفتوى ولم يعلم لهم مخالف من انه لعلهم
يمتنع من الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا
وقد تطرق التغير على كثير من الاحاديث الدالة المخالفة والفرق المنافية وعدم الظفر في الباقين
الى الرد له مع ان الظن وثوقهم عليه وانهم لا يقولون ما يعلمون خلافه الى ان قال وقد كان
الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه القمي عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم واورد عليه في
المعالم بقوله وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما
يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بما مون على الظنون وفيه نظر فان الظن ان مراد الشهيد
قدس سره السعيد ما يكون كاشفا كشفا قطعيا عن مدرك قطعي بقرينة الاستشهاد بان
الاصحاب كانوا يتمسكون وتنزيل الفتاوى منزلة النصوص فان المعهود من القدماء
موافقة فتاويهم غالبا لالفاظ النصوص ولا ريب في حجية مثل هذه الشهرة فان الاعتقاد
حتى بالمدرك المعلوم بالاجمال من طريق الشهرة ولا فرق بين ان يكون المدرك معلوما
تفصيلا او اجمالا الا انه لا ريب في امكان هذا الكشف سيما اذا كانت المسئلة مخالفة للاصول

والقواعد المقررة في المذهب وخصوصاً فيما اذا كان المخالف شاذاً نادراً مع قطع المشتغلين
مشارب العلماء في كيفية استنباط الاحكام وربما يقرب ذلك بعده من الظن دليلا
آخر فقط ما ذكره صاحب المعالم فان بعد المقدمات المذكورة لا يحتمل طريق الخطأ الظن فيهم
ثم انه لا كلام في حجية الشهرة من حيث الكشف كما انه لا كلام من حيث دخولها تحت الدليل
الرابع وبرهان الانسداد على تقدير تماميته بل الكلام في المقام انه هل دل دليل خاص على
على اعتبار الشهرة اولا فقد ذهب بعضهم الى ذلك واستدل بوجهين الاول فحوى ما دل على حجية
اخبار الآحاد فان الشهرة قد يكون اقوى ظناً منه ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل وقد
وقع نظير ذلك للشهيد في الحكم بحجية الشياع والشياع بفحوى ما دل على حجية الشهادة وقد
سماه بعضهم بمفهوم الموافقة وفساده اظهر من ان يخفى على ذي مسكة لان الدليل الدال على
الخبر لو كان من باب الظن فليس الا مقتصراً على الشهرة في محله والا فلا وجه للاستناد اليه مضافاً
الى ان في دعواه الاجماع المركب من الوهن ما لا يخفى واما تسمية ذلك بالمفهوم الموافقة فانما
هو مجرد تغيير في العبارة اولوية عرفية ومفهوم الموافقة ما يكون مستفاداً من اللفظ كآية
التأفيف ومنه يظهر ما في كلام الشهيد الثاني **الثاني** ظواهر جملة من الروايات فمنها
مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق ع في اختلاف الحاكمين قال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي
ليس بمشهور فان المجمع عليه لا ريب فيه والتقريب ان قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور
دال على لزوم اتباع الشهرة وح لابد ان يكون قوله فان المجمع عليه هو المشهور وفيها فيه

زيادة

زرارة عن الباقر ع قال سألت الباقر ع جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان
فبايهما آخذ فقال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر والتقريب ان لفظه
ما في الحديث عام فيلزم الاخذ بكل مشهور بمقتضى الامر به والجواب عن الاولى منهما ان مورد الرواية
وذيلها يعطي ان يكون الشهرة على معناها اللغوي من سيف شاهر اي ظاهر ومشهور سيفه اي ظهر به
فالرواية المشهورة ح ما لا يخفى على احد فيصح اطلاق المجمع عليها ولا احتياج الى ارتكاب مثل ذلك
التأويل البعيد والرواية الغير المشهورة ما لا يكون بهذه المثابة فيكون في العمل بها ريب
فظهر وجه التوصيف والتعليل ايضاً وعن الثانية فبعد الغض عن ضعفها عدم عموم في
لفظه ما بالنسبة الى الفتاوى كما هو محل الكلام وعلى تقدير التسليم فمعناها ما قد عرفت الآن
مضافاً الى ان التمسك بامثال الروايات في امثال المقام قد يكون دورياً على بعض الوجوه
الا ان يقال انها من الظنون الخاصة فتدبر ثم ان بعض من ادعى انطباق الرواية على حجية
الشهرة فسر الفقرة الموجودة في الرواية الاولى وهي قول الراوي كلاهما مشهوران بما قد
يوجد من التعارض بين شهرة القدماء وشهرة المتأخرين ولعمري انه كلام سخيف يكاد
تضحك منه الثكلى **الخامس** من الامور التي عدت من الظنون الخاصة الخارجة
عن الاصل المذكور هو الخبر الواحد واعلم اولاً انه قد يتوهم ان التركيب في قولهم خبر الواحد
توصيفي كقولهم الخبر المتواتر والمستفيض ونحو ذلك وليس كذلك بل التحقيق انه تركيب اضافي
ويشهد على ذلك صحة قولهم تواترت الاخبار واستفاضت الآحاد ولا يصح قولنا
اتحدت فالتواتر وصف للرواية نفسها بخلاف الوحدة فانها وصف لها باعتبار راويها

وعلى هذا فلابد من التوجيه على بعض الوجوه ما قد يرى خلاف ذلك كقولهم الرواية
من الآحاد وكيف كان فالكلام في الخبر الواحد يقع في جهات شتى كما في كل دليل لفظي
الاولى من حيث صدوره عن الجهة الثانية من حيث جهة صدوره وانه يكون على وجه
التقية اولا على وجهها الثالثة من حيث الدلالة وقد تقدم الكلام في الجهة الثالثة في
الكتاب والسنة باقسامها وغيرهما فلا نطيل باعادته واما الكلام في الجهة الثانية فما
في الكتاب والاخبار النبوية معلوم جهة صدورها حيث انه لا معنى للتقية هناك واما
الاخبار الامامية ولو كانت متواترة فيحتمل صدورها على وجه الاتقاء الا ان المعهود
البناء عليها من حيث المصلحة فلا يصار اليها الا بعد دلالة دليل عليها وعلى تقدير عدمه
فالاصل عدمها مضافاً الى ان الظاهر من الكلام على ما تقدم ان يكون مسوقاً لبيان ما هو
المتعارف استفادته منه في العادة واما الكلام في الجهة الاولى فالكتاب قطعي الصدور
ولا حاجة في ذلك الى تجشم استدلال كما قد ارتكبه البعض وكذا السنة المتواترة على تقدير
وجودها واما الاخبار الآحاد فهي العمدة في المقام فذهب بعض قاصري الدراية من
الاخبارية الى ان صدورها قطعي واستند في ذلك الفاضل المحدث الحر العاملي الى
وجوه تبلغ ثلثة وثلثين واوردها سلمه في فوائده ووجوها عديدة متقاربة للادلة
في كلها نقلا عن بعضها على المدعى واستقربه المحدث البحراني وحيث ان فساد الدعوى
بمكان من الوضوح فلا فائدة في الانصراف عنها الى ما يتوهم وذهب جملة منهم الى انها قطعية
اعتباراً بواسطة شهادة المؤلفين على صحة مؤلفاتهم وتبعهم في ذلك بعض الاصوليين

الا انه

الا انه اشترط شرطين احدهما ان لا يكون الرواية مخالفة لما ذهب اليه المشهور وثانيهما
ان يكون الرواية مأخوذة من الاصول المعتمدة وذهب جملة من ارباب الاصول الى انها
حجة كالمحقق على ما قد يحكى عنه من اعتباره كون الرواية معمولاً بها عند الاصحاب من جهة
الظنون الخاصة وهم جماعة كثيرة بين من يعتبر اوصاف الراوي ومن يعتمد على اوصاف
الرواية فالفرقة الاولى ايضاً على فرق فمنهم من يقتصر على الصحاح الاعلائية ومنهم من
يتجاوز الى المشهور به منها ومنهم من اضاف اليها الموثقات ومنهم زاد عليها الحسان وذهب
جماعة من المتأخرين الى انها حجة من حيث اندراجها في مطلق الظن وهم ايضاً بين فرق
كثيرة تعرف وجوه التفصيل فيما سيأتي ولابد لنا من التكلم في مقامين احدهما في
بيان اصل الحجية قبالاً لمن انكرها راساً كالسيد ونحوه وثانيهما في بيان اكتفاء الحجة في
الاستنباط وعدم الحاجة الى التعدي الى الظنون المطلقة فنقول في المقام الاول انه ذهب
جماعة من القدماء كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن براج وابن ادريس الى عدم الحجية بل
ادعى السيد الضرورة من مذهب الامامية على عدم جواز الاتكال عليه وعزى الى الشيخ
في اوائل التهذيب والى ابن بابويه والى المحقق ايضاً بل في حكي الوافية للفاضل التوني عدم
تصريح الطائفة بحجيته قبل زمان العلامة والمشهور بين المتأخرين هي الحجية حجة النافين
وجوه الاول الآيات الناهية عن العمل بالظن بل بمطلق ما وراء العلم وجوابه انه على تقدير
عمومها وعدم اختصاصها باصول الدين او ما يهم المسلمون تخصيصه بما يجيء من الادلة القاطعة
والبراهين القاطعة الثاني الاجماع المحكي في لسان السيد وابن ادريس وجوابه انه بعدما

سيعرف من الوجوه لا يفيد الظن فضلاً عن العلم فلو لم يثبت الإجماع على خلافه فلا اقل
من دعوى عدم قيام الإجماع عليه كيف والشيخ مع مهارته في الأخبار وخبرته بالفقه
قد ادعى الإجماع على خلافه وان امكن التوفيق بين الإجماعين فان السيد قد فسر العلم بما
يفيد سكون النفس والاطمينان الذي هو علم عرفي فلعله قد ضمن حجية الأخبار بصورة
حصول الظن الاطميناني المسمى عنده بالعلم كما يعلم من ملاحظة كلماته فان العلم قد يتسامح
فيه عند اهل العرف فيستعمل في الاطمينان وان احتمل الخلاف عقلاً او عادة والعلم الحقيقي
هو ما لا يحتمل الخلاف تارة بالعقل كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والعلم بان الممكن
في وجوده يفتقر الى موجب موجد له ففرض وقوع الخلاف يوجب اجتماع النقيضين فيهما
واخرى بالعادة بمعنى ان فرض الخلاف لا يستلزم محالاً عقلياً الا انه ينافي ما هو المعهود
في العادة منه كانقلاب الجبل العظيم ذهباً فان فرض وقوعه لا يوجب محالاً لكنه غير محتمل
عادة فالعلم العادي كالعلم العقلي في عدم احتمال الخلاف عقلاً في الثاني وعادة في الاول
بل قد يمكن ان يقال ان العلم العادي اقوى من العلم العقلي لوضوح المعلوم فيهما من حيث وصوله
مرتبة البداهة كما لا يخفى واما العلم العرفي المسمى بالاطمينان فلا ينافي احتمال الخلاف عقلاً
ولا عادة وقد يتمسك في الجمع بين الإجماعين بوجوه ضعيفة سيجيء ذكرها في محله الثالث
اصناف من الروايات فمنها ما دل على اشتراط العلم في العمل بخبر الواحد مثل ما رواه الصفار
في بصائر الدرجات وابن ادريس في مستطرفات السرائر ونقله العلامة المجلسي في البحار
على ما هو المحكي منهم عن ابي الحسن الثالث عليه السلام قال الراوي وسألته عن المنقول الينا عن آبائك

وأجدادك

واجدادك ثم قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على اختلافه فيما اختلف منه قال عليه السلام ما علمتم
انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا وجوابه انه خبر واحد غاية ما يستفاد منه
الظن ولم يعلم انه من قولهم مضافاً الى انه مرسلة مع ان مكاتبة فلا ينهض باثبات الدعوى
ومنها ما دل على اشتراط وجود شاهد او شاهدين من كتاب الله او سنة رسول الله صلى الله عليه وآله على
صدق الرواية في جواز العمل به كما في رواية جابر قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان و
جدتموه للقرآن موافقاً فالزموه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى
نشرح لكم ما شرح لنا والتقريب ان المانعين من العمل بخبر الواحد انما يعملون بالاخبار المحفوفة
بقرائن تدل على صدقها فانهم انما يمنعون عنها ما لم يكن محفوفة بالقرينة ولا شك ان المراد
بالقرينة انما هو احد الادلة الاربعة كتاباً وسنة واجماعاً وعقلاً والرواية المذكورة تنفي
الحجية عما لم يكن شاهد عليها من الكتاب والسنة واما الاجماع والعقل فلا اشكال فيهما انما
هو لوضوح الحال فيهما حيث ان المسئلة بعد ما كانت من المستقلات العقلية او معقداً
للاجماع فلا حاجة الى التمسك بالرواية فضلاً عن قطعيتها والعلم بمطابقة مفادها لمفاد الدليل
ومن هذا الصنف موثقة ابن بكير عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه
شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى نبين
لكم ومقبولة عمر بن حنظلة وروى الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه
قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج
عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان لكل حق حقيقة

وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فدعوه الى غير ذلك من الروايات
الكثيرة المدعى تواترها ومنها الاخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب وانها زخرف ويضرب
على الجدار مما قد سبق بعضها والتقريب في هذه الاخبار بالنسبة الى الاخبار المخالفة للكتاب
ظاهر واما بالنسبة الى غيرها فلا يتم الا بدعوى ان الكتاب الكريم دال على نحو العموم الشامل
على جميع الاحكام كقوله اوفوا بالعقود وقوله خلق لكم ما في الارض جميعاً ولا يكلف الله
نفساً الا ما آتيها الى غير ذلك من العمومات المشتملة على جميع الاحكام اذ ليس المراد من المخالفة
خصوص التباين والا لم يبق للاخبار المذكورة مورد فلا يناسب كثرة ورودها والتأكيدات
الاكيدة الواقعة فيها والتهديدات الشديدة الموجودة فيها والجواب عنه اولاً بعد العلم
الاجمالي بان هذه العمومات الكتابية والمطلقات القرآنية مخصصة بمخصصات كثيرة في اخبار
الآحاد ومقيدة بمقيدات عديدة فيها لا يعلم مخالفة الكتاب لها على ان التحقيق عدم
منافاة المقيد للمطلق بعدم كونه مجازاً فالاخبار المذكورة لا تنهض على ابطال العمل بالاخبار
من حيث انها اخبار مضافاً الى استلزامها لزوم رد ما يخالف كتاب الله ولو علمنا بصدوره
عن اهل العصمة الطاهرة صلوات الله عليهم ولو بالسماع منهم فكيف بما اذا تواتر عنهم
بتخصيص هذه الاخبار بغير مخالفة ما هو المستفاد من سياقها فكأنها كالنص في العقلية
يمتنع تخصيصها كما لا يخفى فهي اذن اخبار متشابهة لا يلزم لنا في تأويلها واقرب المحامل
على تقدير التأويل هو حملها على الروايات الواردة في اصول الدين المخالفة للكتاب
والسنة كالاخبار الدالة على الجبر والتفويض ونحوهما واما الاخبار الدالة على اعتبار الشاهد

فقد

فقد يلتزم بمفادها في غير خبر العادل لما دل على حجيته كما سيجيء وقد يحمل على اصول الدين
لموافقة مضمونها في الغالب لهذه الاخبار واتحاد سياقهما وقد يستدل على المنع بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة وجه الدلالة ان الجهالة ما هو عرفاً
ولغة في موارد اخبار الآحاد ولو كانت من عدل وقد تحقق في محله ان عموم التعليل لا
يخصص بخصوص المورد لا يقال ان بعد ثبوت الحجية بالنسبة الى اخبار العدل لا جهالة لانا نقول
ثبوتها في المقام اول الكلام لا يقال عموم التعليل عليل بعد خصوص المفهوم من صدر الآية لانا
نقول المتبادر عرفاً عموم التعليل ولا يستفاد منه خصوص المفهوم الا ترى انه لو قال المولى اجتنب
عن خبر الفاسق لاحتمال الكذب فيه فهم عرفاً لزوم الاجتناب عن كل ما يحتمل الكذب ولو كان
من العادل وسيظهر الحال في فساد هذه الحجة ايضاً في عداد ادلة المجوزين احتج
المجوزون بوجوه عديدة كتاباً وسنة واجماعاً وعقلاً اما الاول فآي منه منها قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الخ وقد احتج بها الشيخ في العدة واكثر المتأخرين وناقشه
فيه واستدل بها شيخنا الطبرسي قدس الله روحه في مجمع البيان في المنع وكيف كان فتقرير
الاستدلال بوجهين احدهما ما في المعالم ومحصله ان وجوب التبين معلق على شرط فينتفي
على تقدير انتفائه فيكون مفاد الآية ان جاءكم عادل بنبإ فلا يجب التبين ثم اما ان يجب الرد
او يجب القبول والاول باطل فانه يلازمه كونه اسوأ حالاً من الفاسق فتعين الثاني وهو
المطلوب وثانيهما ان تعلق الحكم على الفاسق يقتضي بانتفائه عند انتفاء وصف الفسق كما
هو الشأن في امثال المقام مما تعلق الحكم على ذات موصوفة والا لوجب ان يقترن الحكم بالذات

العادية عن الوصف هذا مضافا الى فهم العرف في خصوص المقام اذ لا كلام في اعتبار
المفاهيم بقول مطلق فيها في مقامات خاصة من جهة احتفافها بقرائن خاصة تدل
على اعتبارها فمقتضى الوصف في الاية عدم وجوب التبين عند مجيء العادل فيجب القبول
لبطلان الرد كما سبق ويرد على الاول ان المعتبر في اخذ المفهوم كما قرر في محله موضوع المنطوق
والمفهوم وكذا ساير الوحدات المعتبرة في التناقض فالمفهوم من الاية ان لم يجئ الفاسق
بنبأ لا يجب التبين لا انه ان جائكم عادل بنبأ لا يجب كما هو المقصود ولا يتوهم ان الاستدلال
بالمفهوم انما هو من حيث عموم المفهوم فان عدم مجئ الفاسق بالخبر يعم ما اذا لم يكن هناك
خبر اصلا لا من العادل ولا من الفاسق وما اذا كان الجائي بالخبر هو العادل فان السالبة
قد تصدق بانتفاء موضوعها واخرى بانتفاء محمولها والظاهر هو الثاني لان السالبة مجاز في
انتفاء الموضوع فوضع الحكم في المقامين صحيح باعتبار العموم لانا نقول ان قضية الاشتراط
في القضية الشرطية لا يزيد على انتفاء التالي عند فقد المقدم فوجوب التبين مرفوع عند عدم
اخبار الفاسق ولا عموم فيه بالنسبة الى اخبار العادل فانه ليس من افراده بل انما هو حال
من الاحوال التي قد تقارن عدم اخبار الفاسق ككون زيد وحيوته واكله وشربه مثلا
اترى احدا يقول بان الحالات المقارنة اتفاقا لفقدان الشرط في الجملة الشرطية من افراد
فقدان الشرط نعم لو كان الكلام في قولنا ان كان المخبر فاسقا يجب التبين صح الاستناد اليه
في حجية خبر العادل بمفهوم الشرط لان كون المخبر عادلا من افراد عدم كون المخبر فاسقا كما
لا يخفى وظاهر عدم جري الاية مجرى هذا القول وكان هذا هو منشأ الغلط في الاستدلال

بهذه

بهذه الاية ومن هنا يظهر ان المنافي لقضية الشرطية انما هو على انتفاء نفس الشرط ولا مدخل
للوصف الرابع ثانيه ولا تعلق فيه كما لا يخفى ويرد عليه ايضا ان الترديد بين الرد والقبول بعد
عدم وجوب التبين مما لا حاجة اليه في وجه ولا وجه له في نفسه فان التبين لا يكون واجبا نفسيا
مقدميا كما هو صريح التعليل وهو الظاهر من الامر خصوص المقام كما يشهد به العرف وبيانه
ظهوره في الاجماع كما نقله البعض او واجبا نفسيا كما هو قضية الجمود على ظاهر الامر بناء على ان الاصل هو
ذلك فعلى الاول لا حاجة اليه في وجه لان عدم وجوب التبين حين القبول كما ان الامر بالتبين
ليس الا رد الخبر والوقوف عنده او الظهور الحال فالحكم بعدم وجوب التبين يلازم جواز العمل
قبله فهو كناية عن القبول فالترديد ليس في محله وعلى الثاني لا وجه له لان الرد على تقدير ان
يكون وجوب التبين وجوبا نفسيا لا يلازم كون العادل اسوء حالا من الفاسق فان الوجه
فيه على ما هو مصرح به في كلامهم هو لزوم رد خبر العادل قبل التبين وخبر الفاسق بعده و
هذا هو عين رعاية حق العادل وملاحظة احترامه لاحتمال ان يكون وجوب التبين في
خبره بواسطة افشاء اسراره وتشييع فاحشته واظهار كذبه واما في العادل فلا يجب التبين من
جهة لزوم اخفاء امره وحفظ سره وستر عيبه وبالجملة فبعد قيام مثل هذا الاحتمال لا دلالة
في رد خبر العادل قبل التبين وخبر الفاسق بعده على كونه اسوء حالا منه كما هو مناط الاستدلال
ويرد على الثاني بعد التسليم من جهة مفهوم الوصف مطلقا ولو فيما لم يعتمد على موصوف
لفظا او تقديرا معارضته بما يقتضيه التعليل في ذيل الاية فان قضيته عدم حجية خبر العادل لوجود
الاحتمال فيه بعد والاقدام ح على الجهالة كما هو الشان في غيرها مما يكون النسبة بين المتعارضين

عموما من وجه لو لم نقل بتقديم التعليل لكونه اقوى من المفهوم دلالة ولان المستفاد
من مثله عرفا هو القضية الكلية كما في قولهم لا تأكل الرمان لانه حامض بعد النهي عن اكل الرمان
الثالث من وجوه تقرير الاجماع على حجية اخبار الاحاد ان العقلاء باجمعهم قد
اجمعوا في امور معادهم ومعاشهم على الاتكال بالخبر الواحد وان لم يكن محفوفا بقرائن
الصدق بل انما وجدنا بعد الرجوع الى طريقتهم والعثور على شريعتهم ان جبلة كل عاقل
لو خلي وطبعه تقتضي بذلك حتى ان الزوجة ترجع في اخذ احكامها الى زوجها والصبيان
الى معلميهم ولم يكن ذلك من حيث عدم مبالاتهم فانه مقتضى ما اودعه الله سبحانه فيهم من
السليقة القويمة والطبيعة المستقيمة كيف ولولاه لاختل امور دينهم ودنياهم ولم يعهد
احد منهم على خلافهم لا يقال انكار جملة من العقلاء جواز التعبد به ينافي ما ذكرناه ثم
على العمل به كما هو المحكي عن ابن قبة ومتابعيه لانا نقول انكارهم ذلك مستند الى
شبهة تقتضي ذلك وفي مقام التفصيل لا ينافي اعتمادهم عليه من حيث وجوههم
ودينهم البسيطة الناشئة من شوائب الريب والشبهات اجمالا كما هو الشأن في امثال
المقام من الامور الوجدانية المتنازع فيها كالتبادر ونحوه فان قلت غاية ما يمكن
ان يستفاد مما ذكر تقرير المعصوم من العمل بالخبر الواحد حيث لا دليل على اعتبار
الاتفاق المذكور الا ما عرفت وهو بمكان من الضعف بعد ما اسلفنا لك من الادلة
الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم فانها رادعة لهم عن العمل المزبور قلت قد تقدم
ان الادلة المذكورة مرجعها الى امرين احدهما ان التشريع محرم مثل ما دل على عدم جواز

الافتراء

الافتراء على الله سبحانه وثانيهما ان طرح الاصول العملية المقطوع بها من غير علم
يرتفع به موضوعها غير جائز كما هو قضية تعليقها على العلم وعلى التقديرين لا ينهض
رادعا اما الاول فلان بعد التسليم عن استقرار بناء العقلاء على شيء لا ينبغي الارتياب
في انتفاء التشريع اذ به يعلم طريق الاطاعة والامتثال فانه بعد ما فرضنا من ان هذا
هو طريق امتثال العبيد بالنسبة الى مواليهم فهو في الحقيقة محقق لموضوع لم يكن قبل ذلك
اما الثاني فلان البرائة والاحتياط والتخيير منها وان كان قد ورد من الشرع ما يدل على
اعتباره الا ان العمدة فيها على حكم العقل المستقل القاطع بها على حسب موارده كما
سياتي انشاء الله ومن المعلوم انه بعد ما فرضنا من اطباقهم على امر لا وجه لجريان البرائة ونحوها
كما هو ظاهر لاستقرارهم عليه واما الاستصحاب فلم يدل دليل على اعتباره الا عدة من اخبار
الاحاد التي لا سبيل الى الاستناد اليها في مثل المقام كما لا يخفى وبعد الغض عن ذلك
والتزام حجية الاخبار الواردة فيه اما باعتبار تواترها او باقترانها بقرائن تدل على
صدق اسنادها اليهم كما ادعي فلا اشكال في ظنية دلالتها غاية ما في الباب الاستناد
الى الاصول اللفظية مثل اصالة الحقيقة ونحوها وقد عرفت ان المرجع فيها في الحقيقة
الى بناء العقلاء ففي مقام استقر بنائهم على امر كما هو المفروض كيف يتمشى الاخذ باصالة
الحقيقة كما لا يخفى على المتدرب المتفطن وبالجملة انا نمنع من اعتبار الاصول فيما اتفق
العقلاء على خلاف مفادها سواء كان المرجع فيها الى حكم العقل او الى بناء العقلاء ومن
هنا يظهر عدم جواز التمسك باطلاق الايات الناهية عن العمل بمطلق ما وراء العلم في

قبال ما ذكر فان قيل ان حجية الاستصحاب لو كان من جهة ما يحصل منه الظن بالمستصحب
جاز القول بعدم اعتباره فيما لم يفد بناء العقلاء على خلاف مقتضاه واما لو كان من
جهة التعبد به فلا وجه لترك الاستصحاب في مقابله اذ مقتضى التعبد اعتباره مطلقا غير مقيد
بشيء وذلك ظاهر فيما لو كان الظن في خلاف الاستصحاب هذا غاية ما عندنا من البيان الا انه
مع ذلك لا ينطبق على المدعى ولا ينهض بتمام المدعى فان النسبة بين الدليل والمدعى في
المقام هي العموم من وجه اذ ليس بناؤهم على العمل بكل خبر وان لم يكن مما يعتمد عليه و
يوثق به ويخرج العامل من الحيرة كما ان بناءهم على العمل بكل ما يعتمد عليه وان لم يكن خبرا
وذلك ظاهر فان اراد المستدل استقراء بنائهم على هذا العنوان اعني الخبر فهو في محل المنع
وان اراد انهم يعملون بما هو موثوق به عندهم فلا يتم التقريب **الرابع** من وجوه
تقرير الاجماع هو اطباق اصحاب الائمة على العمل بخبر الواحد الكاشف عن رضاء ائمتهم ع
وهذا مما لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه بعد ملاحظة سائر الاخبار المنقولة والتتبع في كلمات اصحابنا
الرجاليين وقد ذكر العلامة الاجماع هذا في النهاية كما هو المحكي عنه باجماع اصحاب النبي ص ولعله
نظر الى دفع مقالة من لا يتعبد بخبر الواحد من العامة والا فلا يستقيم وجها للمدعى
لعين ما اورده الراغب علم الله بعد اعتراضه على نفسه بمثل ما ذكر من ان عمل الاصحاب منهم بالاخبار
غير معلوم ولا حجة لعل غيرهم من المتعصبين للامارة والمتكلفين للخلافة الذين ما كان
لاحد ان يردهم كما يظهر من الاسئلة الواردة في النهاية للمقام اللهم الا ان يقال ان الورع لطف
والجهاد الحق لطف اخر وعدم ارتداعهم بذلك عن بعض في مقام الالجهاد وسكوت الحجة عن

ظلمهم

ظلمهم وعدم الجهاد وبطلان الطريقة المذكورة من العمل بالخبر الواحد يدل على رضائه
بالعمل المذكور والاعتبار عليه ثم اعلم ان الادلة المذكورة كتابا وسنة واجماعا مختلفة
المفاد حيث ان بعضها يدل على ان العبرة بالخبر الواحد وجملة يظهر منها الاعتماد على
الوثاقة والوثوق بكشف عنها الاشكال على الفتنة كان فتاوى الجمعين بعمل وجوها فمنهم من جعل
اعتماده على عنوان الخبر ولو عن فاسق كما هو المنسوب الى الحشوية ومنهم من يعتبر اشتمالها
وضبطها في الاصول المشهورة ومنهم من يقتصر على الاخبار الموثوق بها ومنهم من يتجاوز
عن ذلك الى الاخبار المظنون صدورها ومنهم من يشترط في قبول الرواية عدالة راويها
ومنهم من يعمل بالاخبار المروية المسموعة منهم شفاها ولا يبالون بنزول الكتابة الى
غير ذلك من الوجوه والاحتمالات ثم ان كان بعض هذه الوجوه اخص مطلقا من بعض
فالمتيقن هو الخاص كما في من يشترط الوثاقة ومن يعتبر الظن فان القول بالوثاقة هو القدر
المتيقن وان كان اعم واخص من وجه فالمتيقن من الوجوه المحتملة هو مورد الاجتماع
كما فيمن يقول بالعدالة ومن يعتمد على الاخبار الشفاهية فان القول بالخبر العدل المروي
شفاها متيقن واما موردي الافتراق فلا يعتبر متيقنا فالقدر المتيقن المعلوم اعتباره
وحجيته من الادلة المعهودة هو الخبر الجامع لجميع القيود المذكورة وعلى تقدير وجوده
فلا شك في قلته هذا ما اقتضاه النظر الجليل واما النظر الدقيق فمقتضاه القول باعتبار
الخبر الموثوق به الذي يحصل منه الاطمينان فان اية النبأ الامرة بالتبيين عن خبر الفاسق
تقيد الايات المطلقة كاية النفر والكتمان فان التبيين على ما مر ذكره ظاهر في التبيين العرفي

سيما بعد ملاحظة اقترانه بما يوجب الحمل عليه وان كان بحسب الوضع اللغوي حقيقة في العلم
وتوضيح المقال هو ان نقول يحتمل ان يكون المراد بالتبيين هو العلم بحقيقة الحال في الخبر
الفاسق على ان يكون المناط في الحكم هو العلم من غير اعتماد على خبر الفاسق ولو بعد
ظهور صدقه وعدم خفاء في خبره كما هو الظاهر من لفظه مع قطع النظر عما يوجب خلافه
كما في المقام ومع ذلك يتجه القول باعتبار العدالة تعبدا ويحتمل ان يكون المراد منه هو التبيين
العرفي بحيث يسمى في العرف تبينا على ان يكون المناط هو وثاقة الخبر كما هو الظاهر في المقام
لظهور لزوم حمل الخطابات على متفاهم العرف وهم كثيرا ما يستعمل لفظ التبيين ويراد
في العرف منه الظهور وعدم الخفاء ولا نعني بالوثاقة الا هذا المعنى مع ان التعليل المذكور
في الاية وهو خوف اصابة القوم بالجهالة والاصباح على الندامة مما يرتفع به منشأ الشك
من وجه المعظم حيث لا خوف مع حصول الوثاقة ولو رام الخصم الى دفع الاحتمال واساءان
يلتزم بلزوم تحصيل العلم باسناد خوف الاصابة لزم عدم اعتبار خبر العادل ايضا فان
طريق الامتثال واصابة القوم بالجهالة لا ينسد بالعدالة فيناقض حيث ان صدر الاية
تدل على اعتباره وذيلها على عدمه فمتفق الجمع هو حمل التبيين على التبيين العرفي كما
اسلفنا ذكره فظهر مما ذكرنا تقييد الاية المذكورة بحصول الوثاقة فلا بد من حمل مطلقات
الايات على مقيدها كما هو الشأن في غيرها من الادلة المطلقة والمقيدة وهذا هو الكلام في
الايات واما الاخبار فالمستفاد منها حقيقة هو الاعتماد على الاخبار الموثوق بها وان لم
يكن من عادل فان جملة منها وان كانت مطلقة الا ان بعضها كالمقيدة بالوثاقة فتقيد

مطلقها

مطلقها واذ قد عرفت عدم اعتبار العدالة تعبدا فلا سبيل الى تقييد مطلقها بالعدالة
واما الاجماع فالانصاف انعقاده على مطلق الخبر الموثوق به على وجه يكون المتيقن
ولا يحتاج في تحصيل الاجماع هذا الى ضم فتاوى جماعة يعتبرون العدالة فان الرجوع الى
حالات اصحاب الائمة ع وكلمات اصحاب الرجال وملاحظة ما استفاد في حالاتهم يكفي
في اثباته غاية الكفاية فان قلت هذا مناف لما اتفق عليه اجماعهم من اشتراط قبول خبر الراوي
بالعدالة على ما ادعاه جماعة قلنا اما شيخنا ابو جعفر الطوسي قدس سره القدوسي فقد فسر العدالة
بالتحرز عن الكذب وهذا المعنى مما لا ريب في اشتراطه ولا يضر فيما نحن بصدده واما من فسرها
بالملكة او بغيرها بحيث ينافي ما ذكرنا فالتحقيق انه ناش من اجتهادهم في اية النبأ وذهابهم
الى ان المراد من التبيين هو التحقيق والتثبت العلمي وبعد ما عرفت من فساد المبنى لا تكلان
على البناء مع انه يمكن ان يقال ان شرط العمل بالخبر الواحد في نفسه ومع قطع النظر عما يوجب وثاقته
من القرائن الخارجة والاكتفاء بالقرائن الداخلة العدالة كما هو صريح المحقق في المعتبر
ولعمري قلنا سدينا مسند ما سواه من عند انفسنا بل هذا هو بعينه ما اعتمد عليه القدماء
من اصحابنا الامامية من الاخبار الموثوق بها على ما صرح جماعة من ان الصحيح عندهم ليس
على مصطلح المتاخرين بل كل ما كان معتمدا عند الاصحاب بعد التدبر ولو باكتنافه بالقرائن
المفيدة لذلك فهو صحيح عندهم وانما المتاخرون من اصحابنا ايضا اضطروا الى تقسيم متنا
الى الاقسام الاربعة المعهودة بعد اختفاء القرائن المكتنفة بها عليهم لما يمكن استناد الوثوق
اليها ولم يبق لنا قرينة تدل على الوثاقة الا ما دونها اصحابنا الرجاليون في تراجم رواة

للاخبار وما تكرر من مضامين جملة من الآثار في الكتب المتداولة وسوق ما يوجد من نقلة
الخبر بعمل الاصحاب جزاهم الله عن الاسلام خيرا فلولا ذلك وبيانهم احوال الرواة وتمييزهم
الاخبار الموجبة للعمل وتصنيفهم الكتب الفقهية المودعة للروايات لانطمست آثار الشريعة وبالجملة
انا بعد ملاحظة الآيات المذكورة والاخبار المسطورة والاجماعات المحكية عن الشيخ والعلامة
وابن طاوس وغيرهم يحصل لنا القطع بحيث لا يبقى فيه شك ولا ريب برضاء المعصوم ع بالعمل
بالاخبار الموثقة المعولة المقبولة التي يكون النفس لدى العمل بها دون فاسق ودون كافر
ولا يحتاج الجمود على ظاهر العدالة بعد ما قررنا من انها يكشف عن وثاقة الرواية قال دام ظله
ولست اول من اخترع هذا المذهب فانه بعينه هو المنقول عن القدماء فهذا شيخنا البهائي
ره قد اورد في شرح مشرق الشمسين على ما حكاه المحقق الثالث عنه ما فيه غنية عن غيره انتهى
وقد يستند للقول باشتراط العدالة على وجوه منها ظاهر آية النبأ وقد مر وجه التقريب
بما فيه من المناقشة ومنها الاجماعات المنقولة في كلام جملة من اساطين الفن وقد مر الاشارة
اليها بجوابها ومنها جملة من الاخبار المأثورة في الباب وبعضها من الآثار المسطورة في احوال
الاصحاب مثل ما روي عنهم ع في بني فضال بعد ما سئل عنهم خذوا ما رووا وذروا
ما رأوا فانه بظاهره يعطي اشتراط العدالة والامامية عندهم والا فلا وجه لهذا الحكم
وما نقل في ترجمة ابرهيم بن عبد الحميد من انه لم يعتمد عليه بعض مشايخ اصحابنا
وهو سعد بن عبد الله القمي معللا بانه لم يرو عن الرضا ع مع ادراكه لصحبته الى غير ذلك
من الوجوه الغير المحصورة على المتتبع الا ان الظاهر منها هو بيان طريق الوثاقة والاجتهاد فيه

مع ان الرواية يمكن القلب عليهم حيث امر بالاخذ برواياتهم مع كونهم فسقة مضافا الى
ما ادعيناه من الاجماع وبالجملة فالامارات وان تعارضت من الطرفين الا ان المتدرب
الفطن المتدرب بالاخبار واحوال الرجال والفقه يظهر له ما قلنا كما يكشف عنه ما ورد
في بعض الاخبار العلاجية من الامر بالاخذ بما قال به او ما في بعض المرويات فليتدبر في تمام
ذكره فانه من مزال الاقدام ومطارح الاوهام وعليك بالانصاف وترك الاعتساف في
تحصيل الوثاقة التي اعتبرناها فانها بعد اسعاف ما لا يقبل فان اكثر الاخبار المودعة في
كتب اصحابنا رض مما يركن اليه النفس من جهة صدوره من الامام ع واحتمال السهو والخطأ
والارسال مما يندفع بالاصول المعمول بها المتفق عليها فلا يضر في تحصيل الوثاقة على
ما لا يخفى هذا تمام الكلام في الآيات والاخبار والاجماع واما العقل فتقريره انه تارة يحكم
باعتبار اخبار الآحاد بالخصوص واخرى يحكم بعنوان كلي كالظن مثلا وهو يشمل بعمومه
الاخبار الآحاد فلنذكر كلا منهما في مقام **المقام الاول** في بيان الادلة التي
تدل على حجية اخبار الآحاد بالخصوص فمنها انا بعد ما وجدنا وثاقة رواة الاخبار
واجتهادهم في تصحيح الآثار مع وفور علمهم وكثرة ورعهم وزيادة مشقتهم علمنا علما
ضروريا لا ريب يدانيه ولا شك يتوانيه بصدور جملة كثيرة من الاخبار المودعة في
كتب اصحابنا مثلا من معادن الوحي ويكفاك شاهدا في المقام ما قيل في بعض
مشايخ الرواية وهو العياشي صاحب التفسير من بذله ثلثمائة الف دينار في تنقيح الاخبار
فكان بيته كالمسجد بين قارئ وكاتب ومقابل وكيف لا مع انا لو حاولنا كتابة كتاب يحمل

على احوال معاصرينا وان لم يرتبط بامر ديني فبذل الجهد في تنقيحها وتحصيل ما هو
الواقع من حالهم والاحتراز عن الاكاذيب بل عما لا نثق به ولا نعتمد عليه من اتقن ما
ينبغي له ولعمري ان مؤلفي الاخبار لا يقصر حالهم عن اصحاب النقل وارباب التواريخ و
ائمة اللغة فكما انا نعتمد عليهم في نقلهم ويحصل لنا العلم العادي بل القطعي بمطابقة
جملة مما الفوها فكذا يحصل لنا العلم على ما عرفت بصدور جملة منها ولو بالفاظ مرادفة
يفيد مفادها من مخازن العلم وبعد ما احرز عند الموضوع نقول يجب العمل بما علمنا
انه قول المعصوم ع من امر او نهي مثلا فان علمناه بخصوصه فهو والا فلا بد اما من العمل
بجميع المحتملات عند تمكن الاحتياط او تعيين القول الصادر بطريق ظني بمقتضى العقل
القاطع به وهو المطلوب وفيه ان الحجية الدليل عن المدعى فهو في الحقيقة يرجع على المقام
الثاني فان مناط وجوب العمل بقول المعصوم ع ليس هو قوله من حيث قوله بل من جهة كشفه
عن الواقع ومع التنزل فالعبرة بمطلق رضائه ع ونحن نعلم علما اجماليا بمطابقة جملة من
الامارات الظنية كالاجماع المنقول والشهرة وعدم الخلاف ونحوها للواقع ومطابقتها للواقع
يلازم رضاء المعصوم ع به فالدليل المذكور لو تم يدل على اعتبار مطلق الامارات الظنية حيث
ما عرفت من تنقيح مناطه وحصوله في غير المدعى ايضا من حصول العلم بمطابقة بعض مضامين
الشهرات مثلا ثم لا يستقيم دفعا لانا نقول بعد الاغماض عن ادعاء حصول العلم فيما
اذ كان الاخبار حكايات عن الواقع فالشهرات ايضا كذلك فلا اقل من حصول العلم بانضمام
امارة ظنية اخرى كالاجماع المنقول اليها ولو سلمنا عدم حصول العلم بانضمام الامارات جميعا

اليها فلا اقل من حصول العلم بانضمام الاخبار اليها وليس ذلك من جهة انضمام الاخبار اليها
بحيث لم يكن لها مدخل في حصول العلم كما قد يتوهم بل يحصل العلم بملاحظتها ايضا ومما يدل
على ذلك انه لو ضم اليها صنفا من الاخبار كالضعاف مثلا بحيث لم يحصل فيه العلم بملاحظة نفسه
يحصل العلم بمطابقة جملة مرددة بين المضموم والمضموم اليه بالواقع على ما لا يخفى وبالجملة
فالمناط في لزوم العمل بالخبر هو كشفه الواقع مع اقترانه برضا المعصوم والعلم المدعى بمطابقة
جملة من الاخبار للواقع ايضا حاصل في غيرها من الامارات فلا وجه لتخصيص الدعوى بها دون
غيرها بعد اقتضاء البرهان في غيرها ايضا وثانيا سلمنا عدم حصول العلم في غيرها من الامارات
ولو بانضمامها اليها كما هو المفروض سابقا لكن الدليل مع ذلك يعم غير المدعى فان المدعى حجية
الاخبار المظنون صدورها وبعد ما عرفت من ان مناط الدليل هو مطابقة الواقع يلزم
القول باعتبار الخبر الموهوم صدوره فيما لو طابق امارة ظنية يكشف عن الواقع مثل ان ثبت
ذلك بشهرة او اجماع او غير ذلك فانه حينئذ مفاده ظني من حيث الظن بالواقع مع وهم سنده وصدوره
لكنه يلزم العمل به بمقتضى الدليل المذكور اللهم الا ان يقال ان مطابقة مضمون الخبر لامارة
ظنية واتحاده مثلا بها يوجب الظن بصدور الخبر ولو بلفظ يؤدي مؤداه فالموهوم
هو صدور تلك الالفاظ الخاصة وهو ينافي ظنية صدور مراده فانها يصدق عليه انه
خبر مظنون الصدور ولو بلفظ مرادفه كالواجد من لا يظن بصدقه عن امام بانه قال
مثلا الهرة طاهرة وكان موافقا لما عليه الاصحاب فظن بصدوره من المعصوم ولو بلفظ
آخر كالسنور ونحوه وثالثا ان الدليل اخص من الدعوى فان قاعدة الشغل تقتضي بوجوب

العمل بالاخبار المثبتة للتكليف واما الاخبار النافية للتكليف كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا
وما يدل على عدم لزوم الاجتناب عن المباحات العقلية والاخبار النافية لاجزاء العبادات
وشروطها بخصوصها او بعمومها فلا دلالة في الاحتياط على لزوم العمل بها والاستناد اليها
بل ومقتضى الاحتياط ترك العمل بها مثلا قوله كل شيء مطلق فقد دل بعمومه على نفي التكليف
في ثبوت الشيء حتى يرد النهي فيه بالخصوص مع وجوده وبحال الدلالة والاحتياط
لا يعمل بالاخذ بل ربما كان الاحتياط على خلافه كتوقف شرب التتن والاتيان بالمحتملات
في مقام الشك في الشرط او الجزء مثلا لا يقال يمكن اتمام الدليل والتقريب بعدم القائل بالفرق
وانتفاء القول بالفصل لانا نقول ان الاستناد الى مثل ذلك انما يصح فيما لو احتملنا اتحاد
طريق الحكم في طرفي الاجماع واما فيما لو علمنا اختلاف جهتي الحكم في طرفي الاجماع فلا وجه
للاستناد اليه وبالجملة فالاجماع المركب انما يكشف عن اتحاد علة الحكم فيما اذا كان الحكم
توقيفيا وموقوفا على بيان الشارع فيكشف واما بعد ما فرضنا من العلم بعدم وجود
شيء منهما فلا ومنها ما استند اليه الفاضل الكامل المولى عبد الله التوني في محكي الوافية
بعد ذهابه الى اعتبار الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المعول عليها عند جماعة بحيث يخرج
عن وصف الشذوذ من انا نعلم علما ضروريا بكوننا مكلفين باصول كلية ضرورية
كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها من العبادات والاحكام والعقود والايقاعات
مثلا ونعلم علما اجماليا بان بيانات اجزاء تلك الاصول والكليات وشرائطها انما اشتملت
عليها جملة من الاخبار الاحاد وحيث لا نعلمها بالخصوص فلا بد من العمل بالاخبار فيثبت

تلك

تلك الحقائق والاخبار من كونها تلك الحقائق قال ولا محيص عن ذلك فان كان من
ينكره باللسان فقلبه مطمئن بالايمان ويرد عليه ان الدليل يعم الدعوى في وجه بعضها
في اخر فلا يتم التقريب اما اولا فلان تلك الحقائق الكلية اما ان يكون مجملة او مطلقة ولا يكاد
يشتبه الفرق بينهما عند اولي الانظار المستقيمة فانها على الثاني يستقيم دفع بعض المحتملات
منها بالاطلاق بعد احراز ما هو المتيقن اعتباره فيها بخلاف الاول فلا ينهض برفع جزء محتمل
او شرط مردد حيث انها من اصلها غير معلومة المراد على هذا التقدير فلا مناص من الاتيان
بجميع المحتملات وذلك على مذهب من لم يتمسك باطلاقها فيما لو قلنا بان الاسماء العبادة انما هي اسامي للصحيح
او قلنا بانها للاعم لكن كثرة المخصصات والمقيدات قد اجملها فلا ينهض باطلاقه في رفع المحتمل
في غير المتيقن وبالجملة فلو كانت تلك الحقائق مجملات فلا بد اما من الاتيان بجميع ما يحتمل
كونه شرطا او جزءا في بيان تلك الماهيات المجملة الثابتة بالضرورة لو قلنا بان المعتمد بعد
عدم التمكن من الوصول الى حقائق اجزاء تلك الحقائق وشروطها هو الاحتياط ولا فرق
في ذلك في نظر العقل بين الامارات حيث ان اعتبار الاخبار اولى المدعى فلو احتملنا من
الشهرة جزئية شيء لحقيقة الصلوة المجملة نقول بلزوم الاتيان به الى غير ذلك من الموارد
فلا وجه لتخصيص الاعتبار على هذا التقدير بالاخبار وبعد جريان الدليل في غيرها ايضا كما انه
لا وجه للتخصيص المذكور لو قلنا بان المرجع في بيان المجمل في الفرض المذكور على الاجزاء الظنية
اذ لا فرق ايضا في نظر العقل بين الامارات الظنية فالقول باعتبار بعضها دون غيره
مع اتحاد المناط في الكل مما لا يصغى اليه ولو كانت الحقائق الثابتة بالضرورة مطلقة مع

العلم بان جملة من شرائطها واجزائها يشتمل عليها الاخبار فليحمل في احراز الشرائط والاجزاء ايضا
خاص من الخبر مع دفع المحتملات الاخر باصالة الاطلاق او اصالة البرائة على القول بها فان
قلت وبعد ذلك نعلم ايضا بوجود التقييدات في صنف اخر غير ما علمنا به قلنا لا نسلم ان يحصل
انا نعلم ايضا بوجود التقييدات في غير الخبر من سائر الامارات ودعوى وجود العلم في الخبر
لو فرضنا منها صنفا يبلغ مائتين مثلا او اقل او اكثر وعدمه في غيرها من الامارات ولو بعد
انضمام بعضها الى الاخر مكابرة واضحة ومعاندة بينة وجحد تماما على بديهيها فان استند
الى عدم الكفاية في الاكتفاء بالخبر الصحيح مثلا فلقائل ان يقول يمكن الاستناد اليه في الاكتفاء
بمطلق الخبر فلا بد من التعبد به بحسب الدليل مع ان الدعوى خاصة بالخبر واما ثانيا فلان
الدليل المذكور يقتضي بلزوم الاتيان بجميع ما يحتمل كونه جزءا وكان مما يستفاد من الخبر سواء
كان مما اجتمع فيه القيدان المأخوذان في الدعوى او لم يشتمل عليهما معا او احدهما الى ان
حكم بلزوم تعيين المقيدات المثبتة للاجزاء والشرائط بطريق ظني كما انه يقتضي بالاقتصار
على الاخبار المظنونة والظن مع انه لا يلائم القيدين المعتبرين في العنوان فيلزم اعتبار
قيد الظن ايضا وهو ممن لا يقول به وبالجملة فالمرجع في الدليل ان كان الدليل الرابع فهو
الا فلا نعرف له وجها واما ثالثا فلان محصل الدليل هو الاخذ بالاشتغال ومقتضاه
يزيد عن العمل بالاخبار المثبتة للتكاليف دون غيرها كما عرفت تفصيل القول فيه في الوجه
على الوجه الاول في المقام واما الاستناد الى الاجماع المركب فكلام مما لا وجه له بعد العلم بتنافي
العلة المستندة اليها الحكم في احد جزئي الاجماع ومنها ما افاده بعض اعاظم محققي المتأخرين

في

في تعليقاته على المعالم في ضمن كلام طويل فلنقتصر على بيان الملخص منه وهو ان الضرورة الدينية
قاضية بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في جميع الاعصار مضافا الى الاخبار الواردة في هذا
المضمار البالغة حد التواتر وحيث علمناهما بالخصوص فلا اشكال فيما لو قام قاطع على تعيينهما
واما فيما لو انسد باب العلم او ما قام مقامه فيهما فلا بد من اعمال الظن في طريق تعيينهما كما هو
الشأن في كل ما انسد فيه باب العلم على ما يقتضي به العقل القاطع فيلزم لزوم العمل بالسنة
المظنونة وهو المطلوب ويرد عليه اجمالا ان الدليل هذا مرجعه في الحقيقة الى دليل الانسداد فلا يختص
باثبات لزوم العمل بالاخبار كما هو المناط في المقام وتفصيلا ان المستدل ان اراد من السنة قول
المعصوم وفعله وتقريره كما يشعر به دعواه بقيام الضرورة عليه واقترانه بالكتاب وبقاء
التكليف بالعمل به في محله الا انه غير مختص بما ذكره من الاخبار الاحاد حيث ان الشهرة والاجماع
المنقول ايضا من السنة المظنونة بهذا المعنى وغيرهما من الامارات التي يكشف عن السنة بالمعنى
المذكور وتوضيح ذلك ان الحاصل من المقدمات المذكورة وجوب الاخذ بما يظن كونه سنة
بعد انسداد طريق العلم اليها فلنا ان نقول ان الشهرة ايضا مما يظن كونه سنة على ما هو المقصود من
من السنة بل قد يمكن ان يكون اقوى في استكشاف السنة منها من غيرها وانتشار مدلولها
واشتهار مفادها عند الاصحاب مثلا مما يكشف صدور قول او فعل او حصول تقرير منهم
وهكذا القول في غيرها من الامارات الظنية لا يقال فانه ما ذا الباب هناك لزوم الاخذ بالشهرة والاجماع
المنقول وغيرهما من الامارات التي يكشف بها عن قول المعصوم او فعله او تقريره واما غيرها
من الامارات التي هي في عرض قول المعصوم وفعله وتقريره مما يكشف بها عن العلل الكامنة

والحكم الواقعي كالاولوية والاستقراء ونحوهما فلا دليل على اعتبارها الا انا نقول ان الاهم منها الحجة
فيها فان لها تقريبا ما سيأتي ثم انه يكفي في الرد على المستدل في المقام جريان دليله في غير
مدعاه بعد ما عرفت من الاختصاص شرط في مورده وثانيا ان الاولوية ايضا يكشف
عن السنة اذ ليس الكلام فيما حجب الله علمه عنا وجعله من مخزون العلم بل الكلام في الامور
العادية التي بينوا احكامها فالاولوية في واقعة يورث الظن بالواقع وهو يلازم الظن
بصدور سنة منهم كما لا يخفى وثالثا ان العمل بالسنة وجوبه ليس وجوبا نفسيا من جهة اعتبارها
من حيث هي هي اذ الادلة التي دلت على وجوب العمل بالسنة لا تزيد مفادها على لزوم
الاخذ بها من جهة كشفها عن الواقع والاولوية اولى بالعمل بالاولوية من حيث كشفها عن
الواقع فلا اقل من عدم امتيازها عن غيرها فلا مناص من الاشكال عليها ورودا
على المستدل هذا فان اراد المستدل من السنة المدعى على لزوم العمل بها ضرورة الدين
والاجماع الحكاية عن قول المعصوم او فعله وتقريره فان اريد اثر اللفظي فسلم لكنه غير
مفيد كما لا يخفى اذ هو على تقدير مقاومته مما لا ينبغي التكلم فيه وعلى تقدير عدم معلوميته
والعلم به اجمالا يرجع الدليل الى الوجه الاول وان اريد احراز الظن فالضرورة قضت بعدم
ضرورة لزوم العمل به كيف وهو المعركة العظمى واول المدعى وبالجملة فان آل الى الوجه الاول
فهو والا فلا نعرف له وجها هذا تمام الكلام في المقام الاول من وجوه الادلة التي يمكن
الاستناد اليها في حجية الاخبار الاحاد بالخصوص نقلا وعقلا وحاصلها اعتبار الاخبار
الموثوق بها ولكن ينبغي ان يعلم ان الوثوق الاطمئناني لا ينفك غالبا بل هو موكول الى نظر المجتهد

فربما

فربما يتخيل من لا خبرة له باحوال الاخبار والرواة ان شيئا من الروايات المودعة في كتب اصحابنا
كالكافي والتهذيب والوافي والفقيه مثلا مما لا وثوق بها بل انما هو مجرد سواد على بياض
كما انه قد يتوهم ان جل الاخبار بل كلها اخبار موثوقة وليس الامر على ما تخيلهم ولا على توهم
بل لا بد من العامل بذل تمام جهده في تخليص صحاحها عن سقيمها وصحيحها عن سقيمها
لتشرع في بيان الوجوه التي يدل بعمومها على حجية الخبر فهي بعموم نفسها وان كانت تشمل
غير الخبر من الامارات الظنية الا انه بعد ما ذكرنا من اعتبار الاخبار الموثوقة يمكن انتاج
الدليل هذا الى الخبر بدعوى كفايته في الفقه حيث انه لا يحصى صنفا ما ورد من غيره
وكونه القدر المتيقن ثم انا لما لم نفرق بين المسائل الاصولية والموارد الفقهية في العمل
بالظن الموثوق به فلو ظننا ظنا موثوقا به باعتبار امارة ظنية غير موثوق بها لالتزمنا بالعمل
بها كما لو حصل لنا الظن الذي يسكن اليه النفس باعتبار الشهرة مثلا او الاولوية الظنية
مثل ما لو حصل الوثوق في الحكم الفرعي من نفس الاولوية التي لا ترجع الى دلالة اللفظ
كما نرى في الحكم بحرمة امرأة ذات عدة على من دخل بها في ايام العدة احترازا للزوج
فانها اولى في الحرمة ذات بعل اولوية لا تكاد تنكر بل لا يبعد ان يستند اليها القائل بالحرمة
الحاصلة ايضا كالاولوية التي يكون في افعال الصلوة بالنسبة الى ركعاتها مثلا لو قلنا بكفاية
الظن في احراز ركعات الصلوة عند الشك فيها نقول انه اولى في الكفاية عن احراز
الركعات وهي الافعال اولوية موثوقا بها كما هو ظاهر بخلاف ما لو لم تفد الوثوق كما نرى بعضهم
اولوية ماء المختلط بالدم في الحكم بكونه معفوا عنه عن نفس الدم مثلا فقد يوجد

المقام الثاني في بيان الوجوه التي يعم الخبر من الادلة العقلية وهي اربعة

الاول ما استند اليه جماعة من اصحابنا وجملة من العامة وهو ان في مخالفة ما ظنه المجتهد
مظنة ضرر يجب الاحتراز عنه فيجب الاحتراز عن مخالفة ما ظنه المجتهد وهو المطلوب اما الصغرى
فلان المخالفة يلازم اما خوف اصابة العقاب اللازم للامر او المفسدة الكائنة المقتضية
للامر على ما هو مقتضى القواعد العدلية على سبيل منع الخلو وانما اوردنا المفسدة وجعلناها بناء على
ما زعمه الاشاعرة من انتفاء المفسدة الا انه لا اقل من مظنة العقاب في صورة المخالفة على
تقديره ولا ريب ان العقاب والمفسدة ضرر فاصابتهما خوف اصابة الضرر مثلا لو ظن
المجتهد بوجوب واقعة من امارة فلا شك في ان العمل بخلاف ما ظنه يلازم الظن بالعقاب
او الوقوع في مفسدة كامنة فيها وهو المراد بالصغرى ويمكن تقرير الصغرى بوجه يجعل خوف
اصابة العقاب تارة والوقوع في المفسدة اخرى كما عن العلامة في النهاية الا انه فيما ذكرناه غنية
عنه واما الكبرى فضرورة العقل تقضي بها بل وهي من اجلى الضروريات بل عليها مدار
جملة من الاصول الدينية ولولاها لانسد طريق اثبات الصانع وانفتح سبيل الشبهات بل يمكن
القول بلزوم دفع الضرر الموهوم فكيف بالمظنون وان من البديهي استقرار طريقة
العقلاء في الاجتناب عن اناء عمل وقوع السم فيه لو لم يكن معارضا بما هو اقوى منه او
مساو له ودعوى انتساب التجنب عن الموهوم الى اصحاب الوسواس والجنون انما يسلم في صورة
المعارضة دون غيرها واعترض على الدليل بوجوه يرجع بعضها الى منع الصغرى وبعضها الى
عدم ترتب النتيجة على المقدمتين وبعضها الى الكبرى اما الثاني فوجوه الاول ما اورده الحاجبي

من ان

من انا لو قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين على ما رآه العدلية فالعقل انما يحكم بالاولوية في دفع
الضرر المظنون ولا يحكم بوجوبه وفيه اولا انه لا فرق في العقول بين الضرر المعلوم والظني فكما
ان العقل يستقل في ادراك وجوب دفع الاول فكذلك الثاني كيف وهو من مباني اصول
المعرفة كوجوب معرفة الله ولولاه لزم افحام الانبياء على ما قرر والوجه في محله و
هذا القول منه واضرابه الذين ختم الله على قلوبهم وابصارهم ليس بعجيب بعد انكارهم
اصل التحسين والتقبيح ولنعم ما قيل من لا يعرف الفقه فقد صنف فيه وثانيا ان الادلة الشرعية
قاضية ايضا بوجوب دفع الضرر فلا يتأتى منه ايضا انكار الكبرى كقوله تعالى افامن الذين
مكروا السيئات ان يخسف الله بهم الارض وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين والتقريب في الكل واضح بعد ما نرى من الامر بالتبين والحذر وخوف
اصابة الفتنة والجهالة والندامة فالكبرى على انها ضرورية مبرهنة ايضا الثاني ما يستفاد من
كلام بعض الاجلة وهو ان العقل انما يستقل في ادراك وجوب دفع الضرر الدنيوية التي لها تعلق
بامور المعاش دون الاخروية التي يرجع الى المعاد وهو بظاهره فيه سداد اذ بعد ما فرضنا
من الصغرى سواء كان متعلقا بامر الدين او الدنيا فانكار الكبرى مما لا ينبغي لمن يتكلم
الا ان يوجه بارجاعه الى انكار الصغرى حيث ان الامور الاخروية مبنية على دليل على نحو لم يجب
حكم العقل بعدم التكليف ولو في مرحلة الظن فلا تكليف قطعا ولو بملاحظة ادلة البراءة فلا عقاب
الثالث ما افاده المحقق في المعارج من النقض بخبر الفاسق والقياس ونحوهما ما لم يقم العالم على

عدم حجيته ويمكن التفصي عنه اولا بما قد يستفاد من تضاعيف كلمات الفاضل المتقدم من
الالتزام به مرة وانكار حصول الظن اخرى ولعل في محله كما سيجيء وثانيا ان مخالفة الظن الحاصل
من القياس وان كان يوجب خوف اصابة المفسدة الا انه لا قبح في العقل ان يحكم الشرع ايضا
ذلك نظرا الى احتمال وقوع العامل بالقياس من جهة عمله به في مفسدة اشد
وتوضيح ذلك انه لو ظن المجتهد بواسطة قياس بحكم فلا شك ان مقتضى لزوم التحرز عن
الضرر المظنون كما هو مفاد الكبرى وجوب متابعة القياس والعمل بمفاده وحينئذ ان العمل
بالقياس ايضا واقعة من الوقايع فيحتمل ان يكون فيها مفسدة اشد من المفسدة التي يكون
في الحكم المستنبط من القياس لاجلها قد الغى الشارع العمل به مثلا لو ظن بحرمة العصير العنبي
قياسا له على الخمر ففي استعمال العصير بحكم الظن الحاصل من القياس مظنة ضرر ولكن في العمل
بالقياس والاجتناب عنه من حيث استناده الى القياس يجوز للشارع في مقام الجعل
طرح الاول والحكم باخذ الثاني متى كانت المفسدة الكامنة فيه اقوى ولا يجري ذلك التخصيص
في حكم العقل حتى قيل بان حكم الشرع ليس مخالفا لحكم العقل بل كل منهما يلازم الاخر بل هو
تخصيص وتقييد لمورد حكم العقل وبالجملة ففيما نحن بصدده نلتزم بعدم لزوم
دفع الضرر المظنون في مخالفة المسئلة الفرعية نظرا الى لزوم دفع الضرر المظنون في المسئلة
الاصولية لاحتمال ان يكون الضرر المحتمل فيها اقوى واما ما قد يجاب عن مثله بقيام
الاجماع على خروجه فمما لا يصغى اليه بعد ما عرفت من ان الكلام في جعل الشارع كما لا يخفى
فان قلت ان بعد ما استكشفنا في نهي الشارع مفسدة كامنة في العمل بالقياس التي لاجلها

منعنا من العمل به وجاز لنا الغاء العمل به لاحتمال ان يكون المفسدة فيه اقوى من
المفسدة في الحكم المستخرج منه فلا يجوز العمل بكل امارة ظنية حيث ان الشارع قد نهى
من العمل بها لعموم ما دل على حرمة العمل بما وراء العلم فبعد ملاحظة نهي الشارع
عنها يحتمل ان يكون المفسدة الموجبة للنهي عن العمل بالظن زائدة على المصلحة المقتضية للعمل
به واشد من المفسدة المترتبة على ترك العمل به فلا يلتفت الى دفع الضرر الحاصل من ترك
دفعا للضرر الحاصل من الفعل لاحتمال كونه اقوى قلت فرق بين بين المقامين
فان القياس حرمته حرمة ذاتية كما يستفاد من الادلة الدالة على حرمته من ان العامل به
والمتكل عليه وان اصاب الواقع فقد خطى في الواقع فيجري فيه الاحتمال المذكور بخلاف
العمل بالظن فانه قد تقدم ان مرجع الادلة الدالة على حرمته الى امرين احدهما لزوم
التشريع وثانيهما لزوم طرح الاصول اللفظية بلا دليل يقطع به موضوعهما فان العامل
تارة يعمل على انه هو المرجع في عمله والمستند في فعله واخرى يعمل عمله موافقا لما ظنه
مطابقا لما ادركه من غير ان يستند اليه ويأخذه دينا له فعلى الاول يلزم التشريع وهو البدعة
المحرمة بالعقل والنقل وعلى الثاني فاما يكون ظنه موافقا لاصل من الاصول العملية
او مخالفا لها او لا موافقا ولا مخالفا فعلى الاول والثالث فالمرجع في الحقيقة الى الاصل
والتخيير فلا عمل بالظن وعلى الثاني يلزم طرح الاصل المخالف من غير دليل علمي يرتفع
موضوعه ولا يلزم شيئا من المحذورين فيما لو استندنا الى الظن بعد حكم العقل بواسطة
لزوم دفع الضرر بوجوب الاستناد كما لا يخفى اذ العمل بترجيح الشرع فلا يلزم التشريع

ومع العلم فلا يلزم طرح الاصل من غير علم ويمكن الجواب عنه بان العمل بالقياس
من حيث استناد العامل اليه من حيث هو قياس ومن غير ملاحظة ما يوجبه من الاحتياط حتى
عمل بالباطل واما بعد ملاحظة الاحتياط دفعا للزوم الضرر فلا شك انه مستحسن عقلا
بل وشرعا ايضا فان المدار في الحكم بالتسامح في ادلة السنن والمكروهات عليه كما عرفت
انفا حيث ان المناط في الجملة هو الاحتياط وهو ليس من القياس في شيء بل القياس
محصل لموضوع حكم فيه العقل بالاحتياط ومحقق لعنوان يلتزم بلزوم دفع الضرر
فيه اما ترى ان العقل في صورة الشك والاحتمال انما يلتزم باتيان المحتملات كما في
الشبهة المحصورة مع انه ليس من العمل بالشك والاحتمال في شيء وعلى هذا الاصل
اعتضاد القياس بالخبر الصحيح في عدم اتكال العامل بالقياس وان كان بينه وبين ما
نحن بصدده فرقا من جهة اخرى كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان من المستفاد من طريقة
المذهب وسبيل الشريعة الغاء الشارع الاحتياط هنا نظرا الى غلبة مصلحة تركه على
مصلحة فعله ثم انك بعد ما عرفت من ان مبنى الدليل على الاحتياط اجمالا فمما لا ينبغي
الارتياب فيه بوجه ما وجهنا عليه على الوجوه العقلية السابقة من ان غاية ما يستفاد منه
لزوم الاحتياط في الاجزاء المشكوكة الثابتة بالامارات الظنية واما الامارات التي مفادها
نفي التكليف فلا دلالة فيه على لزوم الاتيان بها مع ان المدعى بعمومها تشملها ايضا و
لا سبيل الى الاستناد بالاجماع كما مر سابقا لظهور المبنى ووضوح عدمه في اعتبار
الاجماع وعلى هذا الاصل السابق يجب انفاق المال على الواقع في المخمصة لمخافة فوته فيجب في

تلك الحالة استنادا الى الاجماع واما الاول فلانه لا يخلو اما ان يكون الضرر المظنون في
مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله هو العقاب اللازم لترك الواجب او فعل الحرام او المفسدة الموجبة
للوجوب او الحرمة على ما ذهب اليه العدلية وعلى التقديرين ليس على ما ينبغي اما الاول فلانه لا ملازمة
بين الظن بالعقاب وبين ترك الحكم المظنون اذ ليس علة له ولا معلولا منه ولا يشتركان
في علة ثالثة اما الاول فظاهر وفي ظهوره غنية عن البسط عليه كالثالث واما الثاني فلانه
لو كان ترك الحكم المظنون علة للظن بالعقاب لكان ترك الحكم المشكوك علة للشك في العقاب
والملازمة كبطلان التالي ظاهرة لاستقلال العقل في الحكم بعدم العقاب عند الشك في الحكم
فانه مما اتفقت فيه كلمة الاخبارية والاصولية من الحكم بالبراءة كيف والقطع بترك الحكم
في الواقع لا يوجب القطع بالعقاب كما اذا كان مبنى الترك غافلا او جاهلا على ما يقتضيه قواعد
العدلية فالعقاب انما يلازم التكليف وعدم الامتثال لا مجرد ترك الحكم المشكوك بل المظنون بل
المقطوع لا يورث شكا ولا ظنا بالعقاب بل ولا شكا حيث ان العقاب دائما اما يكون وجوده
معلوما او عدمه في صورة التكليف وعدمه فالنسبة بين العقاب وترك الحكم الواقعي
تباين جزئي قد يجتمعان في مورد واحد كما لو خالف مع تنجز التكليف به وتعلق العلم به
وقد يتحقق العقاب من دون تحقق الترك في صورة التجري على ما سبق وقد يتحقق الترك
من دون عقاب كما لو ترك غافلا او جاهلا وعدم العقاب في صورة الجهل ليس من جهة
ما نفيته الجهل بل لعدم ثبوت مقتضى العقاب وهو العلم بالوجوب والعلم بتعلق التكليف
على المكلف اذ لا تكليف الا بعد البيان ولا سبيل الى دعوى ان ادلة وجوب دفع الضرر بيان عام

ولو لبيان العقل فان الكلام في اصل الضرر وبالجملة فالذي يقوى في النفس ان الضرر في صورة
الشك في الحكم مع ترك المشكوك فيه مساو لما عند ترك الحكم المظنون لاتحاد سبيل الحكم فيهما
قطعا فالعقاب انما يلازم مخالفة التكليف نعم لو قلنا بان الظن ايضا مناط تنجز التكليف بالنسبة
الى المكلف كالعلم فالظن بالمخالفة يلازم الظن بالعقاب او قلنا بان العقاب ثبت في الواقع لكنه
يختلف بحسب اختلاف مراتبه علما وظنا تحققت الملازمة المذكورة وبطلانه ظاهر فالمستدل ان اراد
اثبات اناطة التكليف بالظن ايضا فلا يخفى فساده اذ هو من الدور الظاهر حيث انه قد احتاج
في اثبات مطلوبه وهو اعتبار الظن الى اعتبار الظن واما الثاني فلانه لا ملازمة ايضا بين
الظن بالحكم وبين الظن بالمفسدة عند المخالفة وان كانت المفسدة مقتضية للحكم لاحتمال
المانع والمعارض فلو ظننا بحرمة العصير العنبي وخالفنا حكم الظن فيه فلا يلازم حصول الظن بالوقوع
في المفسدة المقتضية للحرمة لاحتمال صدور فعل منا دافع لها على ما قال سبحانه ان الحسنات
يذهبن السيئات وذلك ظاهر لكنه لا يخفى ما فيه فان المعلوم من طريقة العقلاء في جلب
المنافع ودفع المضار سواء كان متعلقا بامور معاشهم او امور معادهم واحوال نفسانياتها
وعدم الاعتناء باحتمال حصول شيء دافع لها فمتى ما حصل لنا الظن بوجوب شيء او حرمته
وقلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد كما هو المفروض فيكفي في الحكم بلزوم التحرز عن
تلك المفاسد المترتبة على مخالفة الحكم المظنون ولا عبرة باحتمال حصول شيء يكفرها
كما يظهر من ملاحظة حال العقلاء في احترازهم عن اكل السم مع احتمال الحصول ترياق
يعالجه ومع ذلك فلا يكاد يتم الاستدلال في وجه حيث ان الكلام في المقام ليس الا في جهة

دفع العقاب في مخالفة المظنون واما الوقوع في المضار التي لا يرجع الى العقاب فلا يبالى به بعد
ما لم يكن مما يترتب عليه العقاب وقد عرفت انتفاء عدم ترتبه عند المخالفة بلا ريب
عليه فان قلت قد تطابق حكم العقل وحكم الشرع في وجوب دفع الضرر الا ترى ان المريض لو ظن
بمضرة غذاء لنفسه يحرم له اكله فالعقاب مما يترتب على مخالفة وجوب الدفع وان لم يترتب على
ترك المظنون فيعود المحذور قلنا انا نسلم وجوب دفع كل مضرة لا يرجع الى العقاب شرعا
وانما المسلم منه فيما لو كان مرجعها الى البدن كما فيما فرضه من التمثيل واما فيما لم يرجع الى
البدن بل كان مرجعه الى انحطاط الرتبة وعدم الارتقاء الى العالم الاعلى والبعد عن ساحة
القرب كما هو كذلك في اغلب الاحكام الشرعية فلو لم نقل بقيام الاجماع على عدم لزوم تداركها
وتحصيل ما يعالجها فلا اقل من عدم دليل على لزومه كما لا يخفى فتدبر اللهم الا ان يقال
ان العقل يستقل في الحكم بلزوم دفع بعض المفاسد المترتب على غير البدن ايضا اذ لو لم
يرد حفظ العقل على النفس فلا اقل من عدم نقصانه عنه وذلك تمام لا سترة عليه ثم انه لا يخفى
عدم استقامة الكبرى على عمومها فان الشارع قد الغى الظن في جملة من الموارد كما في
صورة الظن بالنجاسة والظن بالطهارة مثلا واما ما اورده في دفعه في الجواب عن النقض
بالقياس وخبر الفاسق وخبر الكافر على ما هو المنقول من المعارج من احتمال وجود مصلحة
في الترك تغلب على المفسدة المترتبة عليه فهو بظاهره ينافي القول بالتخطئة على ما هو الصواب
عندنا كما يظهر وجهه مما قدمنا في الانسداد عن ابن قبة وتحصله ان بعد انسداد باب العلم
وحكم العقل بقيام الظن مقامه حيث انه هو الاقرب للعلم فلو قلنا بجواز الغاء بعض الظنون

وترك العمل به يلزم نقض الغرض في وجه وخلاف الغرض في وجه اخر فلو رام في دفع
ذلك الى جعل الظن جزء الموضوع وعدم اخذه رأسا لزم التصويب وهو خطاء عندنا فتم
فانه لا يخلو عن نوع خفاء وجمود على ما ثبت من عدم استقامة الكبرى يلزم الحكم بنفيها
والزام الاولياء وغيرهما من اللوازم البينة فسادها على ما هو مصرح به فيما سبق الا انه
فرق بين بين الاصول والفروع فان في الاول يحكم العقل بلزوم التحرز دون الثاني و
توضيحه ان البيان في الاحكام الشرعية من وظيفة الشارع فما لم يبين لنا حكما نلتزم
بعدمه في حقنا غالبا في الاصول فان البيان من وظيفة العقل لافضائه الى الدور
لو كان موكولا على بيان الشرع فالعقل يلزم بوجوب دفع الضرر وان كان في مقام الشك
في التكليف فبالجملة فمن لا يجد في عقله لنا عذرا لمن لم يتحرز الضرر في مقام اثبات النبي
المعجزة الدالة على نبوته وبعد قوله في هذا المقام لا تكليف الا بعد البيان شرعا بل ربما
ينسب القائل به الى اصحاب السوداء والجنون عقلا في الغير التحرز عن الضرر في الفروع وذلك
ظاهر لا سترة عليه فانه قد يتحاكى فيها الامر كما لا يخفى هذا تمام الكلام في منع المقدمتين
ومنعهما وتصحيحهما الا انه مع ذلك كله لا يترتب عليها النتيجة المطلوبة من اعتبار
كل ظن ومطلق المظنة اذ مبنى الدليل ومرجعه الى لزوم الاحتياط وهو لا يلازم الظن
فان مقتضى الاحتياط اتيان كل ما يحتمل جزئيته او شرطيته في مقام الشك في الاجزاء والشرائط
مع ثبوت اصل التكليف بالنسبة الى كل محل ومقتضى الظن عدم الاتيان بما ليس جزء ولو
بحسب الظن فلا تلازم بينهما ولا يكاد يصح الاستناد في اتمام المرام الى الاجماع لما عرفت مرارا

من عدم نهوضه بمثل المقام اللهم الا ان يوجه الدليل المذكور بارجاعه الى الدليل الرابع وجعل
الانسداد واخذ المقدمات المعتبرة فيه من بقاء التكليف ولزوم التكليف بما لا يطاق
لو كان المرجع الى تحصيل العلم ولزوم العسر لو كان المعتبر هو الاحتياط والخروج عن الدين
لو كان المعتمد هو البراءة فتعين السعي بين الامارات الموهومة والمشكوكة والمظنونة ولا ريب
ان العمل بالظنون في تلك التكاليف المجملة وسائرها بالمظنونات اولى من العمل بغيرها وان كان
لا يخلو عن الضعف ايضا الثاني من وجوه العقلية الناهضة على وجوب العمل بمطلق الظنون
بعد ما اتفق اصحابنا الامامية على التحسين والتقبيح العقليين والعلم بان تشريع الاحكام
انما هو لاجل الوصول الى الواقع فلو ظن المجتهد بوجوب شيء فاما يعمل به ويطرح الطرف
الموهوم او لا يعمل بمظنونه بل يجعل عمله على موهومه والاول هو المطلوب والثاني يستلزم
ترجيح المرجوح وهو الموهوم على الراجح وهو المظنون وذلك مما لا شك في قبحه وكذا بالنسبة
الى الشارع لو جوز له العمل بالموهوم وطرح المظنون فان قلت انا نرى بالعيان ونشاهد
بالوجدان تجويز الشارع لنا العمل بالموهوم ولا قبح قلت ولعله لخفي مصلحة في الموهوم
ليست في المظنون والا لو فرضنا تساويهما بل جوز العمل به من حيث انه موهوم من غير خصوصية
زائدة فيها تجبره وتجعله الطرف الراجح وهو المظنون فلا ريب في قبحه وعدم جواز صدوره
من الشارع الحكيم الا ترى انا لو امرنا سلوك سبيل يوصلنا الى مطلوب ولو لم يكن هناك
مصلحة توجب الامر بالموهوم مثل العلم بموافقته للواقع وغير ذلك وكان الطريق الموصل
غيره فلو جوز لنا العمل بالموهوم يلزم عليه القبح لادائه الى نقض غرضه وذلك تمام لا سترة عليه

فان قلت يلزم ذلك لو قلنا بلزوم الترجيح واما في صورة عدم الترجيح والتوقف فلا محذور
قلت التوقف في المقام ايضا مما يستقل العقل بقبحه كما يظهر من الملاحظة في المثال المذكور
لو بنينا على التوقف كما لا يخفى وقد يجاب عنه بان ترك المظنون والعمل بالموهوم على الاطلاق
لا يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح كما اذا ظننا اباحة شيء مع احتمال وجوبه وعملنا ذلك
انا لو عملنا بالموهوم وتركنا المظنون لا يلزم ما ذكر من الترجيح حيث ان الاحتياط امر مرغوب
في نفسه ففي المقام العمل المرجوح وان كان بالنظر الى تعلق الادراك به موهوما لكن العمل
ليس ترجيحا للمرجوح بملاحظة الاحتياط ولكن لا يخفى ما فيه فانه ان اراد العمل بالموهوم
المذكور والاتيان بما يحتمل الوجوب ليس ترجيحا مع عدم قصد الوجوب في العمل وعدم
تعيين وجهه فهو كذلك الا انه غير مجد اذ مرجعه الى الاحتياط واحد طرفي المباح وجوازه مما لا ريب فيه
كما هو قضية الاباحة وان اراد ان الاتيان بما يحتمل الوجوب على انه واجب وبقصد الوجوب
لا يستلزم ترجيح المرجوح فلا شك في بطلانه فمرده لزوم المحذور على تقديره والاحتياط
لا يقتضيه ايضا والتحقيق في الجواب ان يبنى ان الدليل ان الاول رابع الادلة ودليل الانسداد
نفي والا فلا نعرف له وجها اذ يحتمل دفع المظنونات باصالة البراءة والاقتصار على الاحكام
الظاهرية فلا ترجيح وان استند في دفعها الى دعوى القطع ببقاء التكليف بالنسبة الى الوقائع
والخروج من الاسلام على تقديرها فهو رجوع الى ما يستند اليه في دفع احتمال البراءة في دليل الانسداد
كما اعتبره المستدل ايضا كما انه يحتمل القول بلزوم الاحتياط الكلي في جميع الامارات فلا محذور
على تقديره ايضا حيث لا ترجيح ولو دام الى لزوم الحرج ودفع الاحتياط فهو المرجع في دفعه

في

في دليل الانسداد ايضا وبالجملة فلا يتم الاستدلال الا بعد ابطال الاستناد الى البراءة والتخيير
والاحتياط والتوقف وغيرها مما ستقف عليها فانها مقدمة يحتاج اليها في اتمام دليل
الانسداد وهي مما لا بد منها في اتمام الدليل هذا فلا نعده في مقابله دليلا آخر على ما ينبغي
وقد يظهر من بعضهم في مثل المقام من ان من ان بطلان الوجوه المعتمدة في المقام لا يعين
العمل بالظن لاحتمال ان يكون هناك طريق آخر لا نعرفه ولعله سهو والا لم نعقل له
معنى محصلا حيث لا يتعقل العمل بالشك والشك في وجوده يكفي في الحكم بعدمه ووجود
الظن يكفي في جعله طريقا ولذلك زيادة توضيح فيما سيأتي ان شاء الله **الثالث**
من الوجوه العقلية القائمة على حجية مطلق الظن ما افاده الاستاد السيد الطباطبائي
صاحب الرياض وحاصله انا نعلم علما ضروريا لا يعتريه شبهة ولا يعتريه ريبة بوجود
واجبات كثيرة ومحرمات عديدة بين الامارات الموجودة عندنا من الاخبار والشهرات
والاجماعات ونحوها في جميع مسائلها مظنونات ومشكوكات وموهومات وقاعدة العلم الاجمالي
تقتضي بالعمل بها جميعا الا ان لزوم العسر والحرج يقتضي علينا ان نجمع بينها بالعمل بالمظنونات
نظرا الى الشغل وترك المشكوكات والموهومات نظرا الى العسر وفيه اجمالا ما عرفت مرارا
من ارجاع هذه الحقيقة الى دليل الانسداد اذ لا يتم الا بعد الاخذ بجميع مقدماته وتفصيله
ان المستدل لو حاول حصول الموافقة القطعية بعد العلم بالتكاليف المجملة كما في الشبهة
المحصورة فلا ريب في عدم خروجه عن عهدة التكليف في صورة الاقتصار على المظنونات
والعمل بالمشكوكات ايضا والاجماع المدعى على عدم لزوم الاتيان بالمشكوكات غير مسلم ودعوى

لزوم العسر على تقدير العمل بالمشكوكات بعد العمل بالمظنونات واهية اذ ندرة
المشكوكات في ابواب الفقه من العبادات والمعاملات ظاهرة ولو اراد عدم لزوم المخالفة
القطعية في العمل بجملة المظنونات وترك الموهومات بعد العلم بثبوت التكليف اجمالا
على ما هو المدعى في كلامه فليكتف بصنف خاص من سلسلة الظنون وليدفع الباقي
باصالة البراءة حيث ان الشك على تقديره يرجع الى نفس التكليف فلا ينتج المطلوب لا سبيل
الى الاستناد بالاجماع المركب في الحاق سائر الامارات الظنية بعد الاكتفاء بامارة منها لما
عرفت مرارا من عدم نهوضه بمثل المقام فان العلم في احد طرفي الاجماع معلوم و
انتفائه في الآخر ضروري **الرابع** من الوجوه العقلية دليل الانسداد وتقريبه على
وجه ينبغي موقوف على بسط الكلام ليكشف ظلمات الاوهام فنقول انه مركب من مقدمات
خمس **الاولى** ان باب العلم بالمعنى الاعم من الوجداني والشرعي في معظم الاحكام الشرعية
منسد **الثانية** انه لا يجوز تركها سدى وليس حالنا كحال البهائم فنحن
مطلوبون بشيء في الجملة ولو بالاحكام الظاهرية **الثالثة** ان من المعلوم ان المطلوب منا
والمريد بحكمه العلم في جميع الموارد ليس العمل بالبراءة الاصلية واصالة العدم الشاملة
لابواب المعاملات والعبادات بل نعلم بانه انما يثبت في الجملة فاحد الطرق في المظنون
والمشكوك والموهوم والعقل يستقل في تعيين الاول وهو المطلوب والثاني والثالث
يعين بما يشمل سائر الاحتمالات وسيجيء تفاصيله ان شاء الله **الرابعة** انه ليس المطلوب منا
تحصيل الموافقة القطعية والاتيان بجميع المحتملات **الخامسة** ان المرجع في امثالنا

ليس

ليس الامور الخاصة في الموارد الخاصة من الاشتغال في محله والاستصحاب في مجاريه
والبراءة في موردها والتخيير في مقامه وفي الحقيقة لا كلام لاحد من العلماء الاعلام
والفضلاء العظام في شيء من المقدمات عدى الاولى منها وما ينبغي الارتياب فيها ايضا
ولقد اجاد من قال بان بعد احراز صغرى الانسداد فلزوم العمل بمطلق المظنة اجماعي
ولعله في ذلك ممن ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وحيث ان بعض
متاخري المتاخرين قد اورد شبهة في بعض المقدمات المذكورة وتجشم في دفعها جملة
عن تاخر عنه فنحن ايضا نقتفي آثارهم في اثبات المقدمات المزبورة فنقول اما المقدمة
الاولى فانسداد باب العلم الوجداني مما يقضي به الوجدان فليكتف به عن ذكر البرهان
ولا نعرف في ذلك مخالفا الا شرذمة قليلة من اهل الباطن مع انهم ليسوا من اهل العلم
ايضا حيث زعموا ان المجتهد في مقام الاجتهاد بعد الفحص والبحث ما فهمه من الدليل
فهو حكم الله الواقعي في حقه فليس هناك حكم واحد واقعي يصل اليه تارة ولا يصل
اليه اخرى مستندين في ذلك الى قاعدة اللطف على حذو ما استند اليها جماعة من
قدماء اصحابنا في تحصيل الاجماع كالشيخ والسيد في اوائله وغيرهما مضافا الى جملة من
الروايات الدالة على ان لله في كل زمان حجة كي ان زاد المؤمنون ردهم وكان من
الضعف والوهن بمكان لا يحتاج الى البيان في وجهه وعمدة النزاع لغلبان آخر مضافا الى اطباق
اصحابنا على خلافه واستلزامه استعمال اللفظ في اكثر من معنى حيث ان الخطاب
واحد والاحكام المستفادة منه متعددة على هذا التقدير مع انتفاء الجامع قطعا

ذكره الموارد وعدم دلالة دليل عليه ومع الغض عن ذلك كله فلا يخفى ان المقام
اذ غاية ما في الباب ان المجتهد بعد استفادة الحكم من الدليل يعلم بالحكم الواقعي
على ما هو المدعى في كلامهم والكلام في المقام في تعيين الدليل الذي يمكن استفادة
الحكم الواقعي منه كما لا يخفى ولعمري بطلان المذهب يكفي عن ابطاله فهو بالاعراض عنه
اولى واما انسداد باب العلم الشرعي فهو موكول الى ما سبق فان قلنا بحجية الاخبار
الاحاد كما هو المشهور بين الاصحاب ومخالفينا ايضا فلا شبهة في انفتاح باب العلم
على هذا التقدير وان قلنا بعدم حجيته لعدم وجود دليل عليها فالانسداد مما الامدى
لا يدانيه ريب واما على ما نراه من اعتبار الاخبار الموثوق بها فهو موكول على حصول الوثاقة
فربما يحصل الوثاقة لاحد دون غيره لاعتماده على القرائن الموجودة المفيدة للغير القطع
والتحقيق ان في المقام كالقطاع في مقامه فباب العلم الشرعي على تقديره منفتح وربما
لا يحصل الوثاقة الا في اقل من الموارد او في جملة كثيرة من الموارد لكن لا يبلغ حد
حد الانفتاح فالانسداد على تقديره محقق واما المقدمة الثانية
فضرورية لا يكاد يخفى على عاقل العقول منا فان الى الاخبار الواردة في مقام اثبات
التكاليف ولو في الجملة مع انها مما دل عليها جملة من الايات الظاهرة بل الصريحة في
ذلك ولا سيما بعد كونها مما يلتزم بها الخصم ايضا فلا نطيل الكلام فيها واما المقدمة
الثالثة القائلة بان المرجع بعد الانسداد في معظم الاحكام ليس هو البراءة فيدل
عليها وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم علما ضروريا حدسيا بان اصحابنا الاعلام

لا يفتي

لا يفتي بذلك واما ثانيه فعدم كون المسئلة معنونة في كلامهم الثاني لزوم المخالفة القطعية
على وجه قد عبر عنها بعض متاخري المتاخرين انه خروج من الدين بمعنى ان كل من تدين
بهذا الدين بل المتحلين اليه يحكم حكما ضروريا بان العامل بما في عمله ليس متدينا بهذا
الدين وعمله ليس منه والمكون في ذلك بين مكابر معاند ومانع للصغرى وهو الانسداد
الاغلبي كما هو المفروض وهو ذهابه خلافه ويعترف المتتبع لكلمات الاصحاب حيث انه قد تنبه
لذلك جماعة من متقدمي اصحابنا ومتاخريهم وجملة من مخالفينا منهم العضد في محكي شرحه
في باب جواز السهو على النبي بعد ما استند فيه الى جملة من الاخبار فاورد على نفسه بانها
اخبار احاد لا يجوز التعويل عليها ثم اجاب عنها بانه على تقدير ترك العمل بالاخبار يلزم تعطيل
العامل معرضا عن استعمال البراءة ومنهم الشيخ في العدة في مقام الرد على من احتمل ان
يكون عمل الطائفة بالاخبار من جهة اقترانها بالقرائن فانه قال فان قيل ما انكرتم ان
يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بقرائن اقترنت بها
دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد
بها على عملهم مع القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحة اشياء مخصوصة نذكرها فيما
بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر الى ان قال علم ان ادعاء القرائن في جميع
هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ذلك كان السبيل معه بل كان
معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ثم قال ومن قال
عند فقد شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزم ان يترك اكثر الاخبار و

واكثر الاحكام ولا يحكم بشيء من ورد الشرع به وهذا حد يرغب عنه اهل العلم ومن صار
اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومنهم السيد علم الهدى
فانه اورد على نفسه سؤالا في مقام دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى الاخبار الاحاد
بانه لو قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب عنه
بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم حيث انه لو يلتفت الى استعمال البراءة في صورة الانسداد
والتزم بلزوم العمل بالاخبار الاحاد كما هو المساق من السؤال والجواب ولقد نبه على ذلك الفاضل
السيد شارح الوافية في قوله بعد نقل كلام السيد بانه قد اصطلح من المتاخرين على العمل
بالاخبار ومنهم العلامة في نهج المسترشدين على ما حكي عنه في بحث صفات الامام حيث قرر
عصمته بالنقضه ولانه حافظ للشرع لعدم احاطة الكتاب والسنة والاجماع به ان يستند
الى امارة فالظن لا ينفعون على امارة وان لم يستند كان باطلا والقياس باطل في نفسه
والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام فلم يبق سوى الامام فلو جاز خطائه جاز ان يترك
الخ ومنهم المحقق الخوانساري استاد الكل في مسئلة جواز الاكتفاء بالواحد في التزكية
ردا على صاحب المعالم على ما هو المنقول في كلام السيد المذكور قال لان اعتباره ليس
لاعتبار نقله والمزكي والمعدل بعيد سيما لخلو اكثر الاحكام عن الدليل لندرة التعدد
ومنهم العضدي تبعا للامدي في مقام الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بانها لو لم يكن
حجة لخلت اكثر الوقايع عن الاحكام ومنهم المحدث المحقق البحراني في الحدائق حيث طعن
على ابن ادريس في السرائر حيث طرح الاخبار الدالة على نفي التعيد في الخلطة فلا يجمع للناصل

بينهما

بينهما معللا في ذلك بانها اخبار احاد قال الواجب عليه يعني به ابن ادريس مع رده هذه
الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين والتدين بدين اخر [illegible]
هذه الكلمات من هؤلاء الجماعة تنادي بالاجماع وتمامها على عدم جواز التعويل على البراءة حيث
انهم اعرضوا عن هذا الاحتمال ومن هنا يظهر الوجه في الاجماع المدعى ايضا وبالجملة فبطلان العمل
بالبراءة والاقتصار على المعلومات كما هو المفروض من قلتها في حالة الانسداد مما لا ريب فيه ومما يدل
على هذا انهم مطبقون باجمعهم في الحكم برجوع العامي الى فتوى الميت بعد الانسداد باب موته الى الحي
ولم يحتمل احد جواز رجوعه الى البراءة وحال المجتهد بعد الانسداد واختفاء الحجة العلمية عليه حال
المقلد عند فقدانه للمجتهد الحي فبعد العلم بالاشتغال الاتي من تحصيل الامتثال التفصيلي في العمل
بالمعلوم على وجه التفصيل وامتثال المعلوم ولو اجمالا في ضمن احتمالات عديدة ونحصل الامتثال
الظني بعد الانسداد باب الامتثال على احد الوجهين الاولين كما هو المفروض واخرى تحصيل الامتثال
ويكشف عن ذلك حكمهم برجوع العامي الغير المتمكن من تحصيل احكامه تقليدا بوجوب العمل
بظنه بل واحتماله فرارا من المخالفة القطعية وبالجملة فظهور المرام يابى عن اطالة الكلام الثالث
ان المخالفة القطعية وان لم تبلغ حد الخروج عن الدين فهي في حد ذاتها باطلة يكفي بطلانها
بالبداهة وقياس شرطي فلو وسعنا على تقدير كاف في بطلان المقدم ولا دليل على اعتبار الاصل
فيما لو خالف العلم الاجمالي كما هو كذلك فيما لو خالف العلم التفصيلي فان قلت المحاذير المفروضة
مشتركة الورود على تقدير العمل بالبراءة والمظنة اما على الاول فكما هو المفروض واما على الثاني
فلاحتمال مطابقة الظن في جميع الموارد للبراءة قلت اما اولا فلا شك في انها دعوى محالة فان العلم

بالموجبة الجزئية كما هو المعروف ينافي الظن بالسالبة الكلية لاستلزامه اجتماع النقيضين
كما لا يخفى واما ثانيا فلو سلمنا امكان الفرض فهو غير واقع لان الظن انما يحصل من الامارات
الحاصلة عندنا من الاخبار والشهرات والاجماعات ومن المعلوم بالضرورة عدم موافقتها
في جملة من الموارد للبرائة فان الغالب فيها ولا اقل من التساوي ولا اقل من جملة كثيرة اثبات
الاحكام المخالفة لاصالة البرائة واما ثالثا فبعد الغض عن وقوعه ايضا نلتزم بعدم جواز عمله
بظنه وعدم جواز العمل بفتواه لمقلديه لوجود المخالفة القطعية على تقديره في جملة كثيرة فليعمل
بما يقتضيه الاحتياط والاشتغال او يعمل ببعض ظنونه من الظنون القوية او يعينا وما يريد من
موارد ظنه هذا ثم ان صاحب المعالم والمحقق البهائي طاب ثراهما وجماعة ممن تقدم عليهم تمسكوا
في دفع احتمال البرائة بان اصالة البرائة ضعيفة بعد ورود الخبر وكانهم ارادوا ان الظن الحاصل
من البرائة بعد ورود خبر الواحد على خلافه ضعيف لا يقاوم الظن الحاصل من الخبر ولعل
ذلك منهم مبني على القول بحجية البرائة من جهة افادتها الظن وهو بمكان من الضعف كما هو
المقرر وعندنا فحاصله من انها حجة قطعية في مجريها تعبدا شرعيا بل عقليا فانه لا تكليف
الا بعد البيان فان ارادوا الظن بالنسبة الى الحكم الواقعي فلا ريب في عدم حصوله ولو على تقدير
لا حجية فيه وان ارادوا الظن بالنسبة الى الحكم الظاهري فنقول انه ما ضح حيث انها بالنسبة
دليل قطعي لا مجال لانكاره ومن هنا قد تعرض عليهم المحقق الجمال في تعليقاته على الروضة
بعد منعه من انتاج الدليل الرابع النتيجة المطلوبة لجواز العمل بالبرائة بعد الانسداد فان الاشهاد
ظنية بل بحكم العقل عليها واما ما افاده المحقق القمي في دفع الاستناد الى البرائة من شيخ الاجماع

عليها المخالفة للاخبارية فيها وعدم استقلال العقل بالحكم بها ولو بعد ورود خبر الواحد
على خلافها فالمحقق له على وجه ما اولا فلان منع الاجماع عليها مكابرة محضة ومخالفة الاخبارية
انما هو منعهم من جريانها زعما منهم ورود البيان على جريانه من اخبار الاحتياط ولذا تراهم
حاكمين بالبرائة في مقام الشبهة الوجوبية لعدم جريان ادلة الاحتياط فيها ولا ريب في انهم
ايضا في وجوب العمل بها فيما لم يرد فيه بيان كما هو المعروف من المعترف واما ثانيا
فلان اصالة البرائة محكمة مطلقا فيما لم يرد على خلافها دليل علمي او ينتهي اليه وورود خبر
على خلافها بعد ان لم يكن حجة لا يعتد به فان حجيته في المقام اول الكلام نعم يتوجه
على المورد ان البرائة على اطلاقها لا تنهض حجة في جميع الموارد فان مرجعها الى نفي التكليف
وهو في العبادات في محلها واما في المعاملات فلا وجه للاستناد اليها في دفعها الا ان يقال
برجوع الاحكام الوضعية الى الاحكام التكليفية كما اراه المورد ايضا فيصح التعبير بالبرائة او يقال بان
المراد منها اصالة العدم كما نبهنا عليه فيما تقدم الا ان يقال ان اصالة العدم ايضا لا تعم جميع
الموارد فان الاشتغال على القول به وكذا الاستصحاب يقدمان على حكم البرائة على ما هو المقرر
في محله فلا سبيل الى القول بان الاستصحاب ظني حيث انه قد قرر بالقطعية في محله واما
المقدمة الرابعة القائلة بان المرجع في احكامنا بعد الانسداد ليس هو الاحتياط فيرد
عليها وجوه وان قلنا بان بعد العلم الاجمالي على التكليف لا بد من الاحتياط وتحصيل الموافقة
القطعية واما على القول بكفاية الامتثال عن المخالفة القطعية في مثل المقام فالامر اسهل
ثم انه لعل المراد في المقام ابطال الاحتياط على حذو ما مر من ابطال البرائة واشباهها بل

يكفي في اثبات المطلب عدم وجوبه وان كان جائزا وجوازه يلازم جواز العمل بالظن
وهو المطلب الاول الاجماع القطعي ثانيا ان دعوى ان العلماء خلفا عن سلف مطبقون على
عدم وجوب الاحتياط وليس ذلك من جهة انفتاح باب العلم لهم فيختلف الموضوع بل المدعى
اتفاقهم على عدم وجوب الاحتياط في موضوع الانسداد على ما هو المفروض وانه لم يكن
من اهل الاجماع من انسد له باب العلم كما انهم مطبقون بان الحكم في موضوع المسافر
القصر والافطار وان لم يكونوا سافروا على حذو ما مر في الاجماع المدعى في ابطال
احتمال البرائة الثاني لزوم العسر والحرج على تقديره واللازم منفي اجماعا في الشريعة
السمحة السهلة وبيان اللزوم في العبادات واضح للزوم الاتيان بجميع ما يحتمل الوجوب
ولو وهما وترك جميع ما يحتمل الحرمة وهو لو لم يكن في حد التكليف الممتنع فلا اقل
من لزوم العسر على تقديره وتوضيح ذلك ان المجتهد لو حاول الاحتياط في واقعة
جزئية مثل الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره بنفسه فيتوجه عليه في مثل الواقعة
فروع كثيرة لا تحصى ففي مقام شربه لا بد ان لا يشربه وفي مقام التوضؤ به مع
انحصار الماء فيه فلا بد له من الجمع بين التيمم وبينه في صلوتين فقد يعارضه الاحتياط
في واقعة اخرى فيتوقف على ترجيح احد الاحتياطين على الاخر ويتفرع على كل من فروعه
فروع متشتتة مختلفة قد لا يمكن الجمع بينها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتامل البصير
هذا كله مضافا الى لزومه في تعليم المجتهد وجوه الاحتياط وتعليم المقلدين فقد
لا يسع الكتاب حكم واقعة جزئية بجميع دقايقها المترتبة عليها وذلك يوجب اختلال

نظامهم في امور معادهم ومعاشهم بخلاف ما اذا عملنا بالظن ففي الواقعة المفروضة
على تقدير تعلق الظن بنجاسته يترتب عليه جميع احكام النجاسة فلا تنحل الى
دقايق ولا يختلف بحسب الموارد وليس في الاحتياط حكم كلي يرجع اليه في جميع الموارد فهو في
كل مقام يقتضي شيئا فالمقلد لو حاول تعليم احكام الواقعة المفروضة لا بد له من
تعليمها على جميع مراتب اختلافها بالنسبة الى ملاحظتها في وقايع كثيرة ولا عسر فوقه
هذا وهو المراد باللازم لا يقال لزوم العسر على المقلد ممنوع لجواز رجوعه الى المجتهد لا يقال
وجوب الاحتياط فلا عسر في تعليمه ولا في تعليم المجتهد اياه لانا نقول اولا قد يختص
المجتهد فيمن يرى وجوب الاحتياط فلا مفر له من تقليده واما ثانيا فلا مساس للتوهم المذكور
لما نحن بصدده فان الكلام في ان الحكم الواقعي الثابت في اللوح المحفوظ في موضوع
الانسداد كما هو المدعى هل هو الاحتياط ام لا وليس محل العمل للمقلد في ذلك اصلا
فانه قد لا يقلد اصلا فان المستدل بدليل الانسداد انما هو في بيان حكمه واقعا فيحكم
بان المرجع في الواقع ليس هو الاحتياط وانفتاح باب العلم على ما زعمه غيره لا يضر فانه يراه
في سبيل باطل وطريق عاطل وذلك نظير ما قد يقال من ان تقليد الاعلم على القول به
يوجب تعرف تميز الاعلم عن غيره فلا ينافيه اعتقاد المقلدين اعلمية نفسه دون غيره
اذ لا ينافي الحكم الواقعي باعتقادهم والكلام انما هو في الجعل الواقعي المعلق على موضوع
كلي فيتوجه عليه انه لو كان كذلك يلزم العسر وذلك مما لا يكاد يخفى نعم قد يتوجه هذا
الكلام في المقام فيما لو فرضنا انفتاح باب العلم لواحد من المجتهدين واقعا بتمكنه

من الوصول الى معرفة العلم فيلتزم بلزوم رجوع المقلد اليه فلا يلزمه عسر على
ما فرضناه الا انه خارج عما هو مفروض المستدل هذا تمام الكلام في لزوم العسر على
تقدير الاحتياط في العبادات واما في المعاملات فيظهر من ملاحظة ما قدمناه في نظيرها
فان قلت قد يؤدي ظن المجتهد الى ما يوجب العسر مثل ما اذا ظن بوجوب الترتيب في الفوائت
فان لزوم العسر فيما اذا لم يعلم ترتيب الفائتة خصوصا مع كثرتها مما لا ريب فيه وكذا
اذا ظن بفورية القضاء وكذا اذا ظن بوجوب الغسل فيما الواجب المكلف جهلا وانا ما
ما اصابه وكذا اذا ظن بواجبات كثيرة في وقايع عديدة ترد عليه دفعة مثلا فالحق
على تقديره مشترك الورود بين الاحتياط والعمل بالظن قلت ان اريد ان ما دل على
نفي العسر والحرج معارضة الادلة الخاصة الدالة على لزوم ملاحظة الترتيب بين الفوائت
فلا بد من ملاحظة النسبة بين الدليلين فتقديمه واضح حيث ان من المقرر في محله
حكومة الادلة الدالة على نفي العسر بالنسبة الى غيرها من الادلة فهو بعيد لغيرها وبينها ان
لما عداهما فلا يعارضها دليل ولو كان في اعلى درجات الخصوصية كما يظهر ذلك بعد
ملاحظة العرف فيما يأتيه وان اريد النقض بالعرض المذكور ليلتفت الى ان سلك في العسر
المفروضة فنقول ان كان الدليل الدال على لزوم الترتيب قطعيا غير قابل للطرح او التأويل
فيقدم على ادلة الحرج كما في ادلة الجهاد الاكبر والاصغر وان كان ظنيا قابلا للتأويل
فلا بد منه كان يحمل الامر الوارد فيه على الاستحباب ونحوه ولا نضن بعدده من هذا
القبيل فان لزوم تحصيل الموافقة القطعية والحكم بوجوب الاتيان بجميع المقدمات

العلمية

العلمية بعد الانسداد فيما لو يوجب العسر غير معلوم حتى يتقدم على ادلة نفي العسر فيكشف
ذلك من ان مطلوب المولى ليس الاتيان بالواقع على ما هو عليه تماما او ورده اخبار شاذ
من جواز تعلق ظن المجتهد بواجبات يوجب الظن فيها ما لا يحصل له الا بتكلف اجتماع المتنافيين
فان بعد ما علمنا من ملاحظة ادلة العسر عدم جعل حكم من الاحكام يوجب العسر فيكشف ذلك عن
الظن بوجوب امور يوجب العسر فان العلم بالسالبة الجزئية كما هو مفاد نفي العسر ينافي الظن
بالموجبة الكلية كما هو مقتضى عكس ما مر في المقدمة السابقة فان قلت ان
قضية ادلة نفي العسر لا يزيد على نفيه في اصل الشرع حيث انه نفى ما جعل في الدين من
حرج واما الوقوع في الحرج من جهة تقصير سابقه وحدوث واقعة لا يوجب الى جعله كما
في المقام فانه يلزم بواسطة اخفاء قادة الهدى ومصابيح الدجى بواسطة ظلم الظالمين
وعناد المعاندين فلا دليل على بطلانه وحيث انه ليس في مرتبة التكليف الا لا حاق
فلا ضير في لزومه على تقدير ان يكون العسر سابقا لزومه كما في المقام فلا يتجه اللزوم
فقط بذلك قلت لا نسلم اختصاص دلالة الادلة المذكورة في نفيه عن اصل الشرع فانها بعمومها
شاملة للمقام ايضا بل وفيما لو كان سبب لزومه ادخال المكلف نفسه في موضوع
حكم معسور وتوضيح ذلك ان العسر تارة يلزم من اصل الشرع كان يجعل الشارع حكم
المكلف مع قطع النظر عن عروض حادثة عسرا واخرى يلزم من جهة عروض سابقه
من غير ان يجعل الشارع عسرا نزه سبحانه وتعالى عنه المكلف كما اذا صار حرجيا بواسطة
غيرها واخرى يصير المكلف بنفسه سببا له وثالثة بواسطة ادخاله نفسه

الا بين الامتثال التفصيلي الظني ولو كان ظنه حجة ايضا وبين الامتثال الاجمالي العملي
بالاحتياط ففي ترجيح الاول على الثاني تأمل كما نبهنا عليه فيما تقدم من مباحث
بما اذا كان التفصيل بظن لم يقم دليل على اعتباره كما في المقام وبالجملة فلا وجه لتقديم
العمل بالظن على العمل بالاحتياط لتحصيل الامتثال التفصيلي فان ذلك ليس مسلما ولو كان
التفصيل علميا او ظنيا تام الدليل على اعتباره كما هو تام بادنى تدبر في العرف وطريقة
العبيد بالنسبة الى امتثالهم اوامر مواليهم ومن هنا يتضح ان القائل بالظن المطلق
ليس له نفي الاحتياط في مقام انحصار طريق العمل في الاجتهاد والتقليد والحكم ببطلان
عبادة تارك طريقي المطابق للواقع بواسطة الاحتياط فان دليل الانسداد لا ينهض بتعيين
العمل بالظن على وجه لو لم يعمل به بطل عمله بل نهاية ما يستفاد منه عدم لزوم الامتثال
وهو لا ينافي الجواز كما قيل وليس بين المسلكين واسطة فيسلكه السالك الا ان اهل فتدبر
واما ثالثا فلانه بعد ما سلمنا ان الاحتياط ينافي تعيين العمل ومعرفته ولو كانت
معرفة ظنية فلا نسلم منافاة العمل بالاحتياط للعمل بالظن حيث انه بعد الاحتياط في
هذه المرتبة والاتيان بالمظنونات وتعيين العمل بالظن لا بد له من الاتيان بسائر المحتملات
تحصيلا للاحتياط في تلك المرتبة مثلا فيما لو دار بين وجوب صلوة الجمعة وصلوة
الظهر فهنا احتياطان احدهما تعيين الواجب منهما تعيينا ظنيا وثانيهما الاتيان بغير
المظنون بعد الاتيان به منهما ولا ينافي الاحتياط في الاول الاحتياط في الثاني حيث ان الظن
بعد غير حجة واما رابعا سلمنا جميع ذلك لكن في الاحتياط وجه العمل ولو في محله

الظن

الظن معلوم على ما تقتضيه قاعدة الشغل وهو كاف في المعرفة وقصد الوجه فلا دليل
على ان وجه العمل في الواقع من حيث حكمه الواقعي المعلق عليه مع قطع النظر عن تعلق
العلم والجهل به واجب بل ولا اقل اعتبار ولو شك في وجوب شيء في حالة
بعد العلم بوجوبه في حالة سابقة حكم بوجوبه استصحابا وياتي به بنية وجوبه
ظاهري فلا يتجه الجواب المذكور في وجه كما لا يخفى نعم يبقى في المقام شيء وبيانه يتوقف
على تمهيد مقدمة وهي انه لو علمنا اجمالا بوجوب شيء ولم نعلمه بالخصوص فتقتضي
القاعدة على ما قررناه في المقدمة تحصيل الموافقة القطعية بالاتيان بجميع المحتملات حتى
يحصل العلم بالامتثال فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فان منع من
تحصيل الامتثال اليقيني مانع شرعيا كان او عقليا فان كان منع من احتمال معلوم بعين
فلا بد من الامتثال فيما عداه جزما والا فان كان في المقام ما يوجب احد الاحتمالات فلا
فالتخيير في الاحتمالات مثلا اذا اشتبهت جهة القبلة بجهات فقضية الاشتغال اداء الصلوة
على الجهات المشتبهة جميعا ما لم يمنع مانع وعلى تقديره فان منع من جهة خاصة
فلا بد من تركها الى غيرها من سائر الجهات والا فلا بد من الترجيح بين الجهات والا فالتخيير
فيما لو منع المانع فالمانع انما يؤثر فيما يمنعه ولا يقتضي باختلاف الموضوع وتبدله تغيير
الحكم فالاشتغال فيما لا مانع بعد العلم الاجمالي محكم واذ قد تقرر هذا فاعلم انه قد يتوهم
في بعض الوجوه العقلية التي اقاموها على العباد مطلق المظنة من ان مقتضى الاشتغال
العمل بكل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة الا ان العسر يمنع من ذلك فالجمع

فلا اساس من الترجيح

في موضوع يصر عليه احكامه كالواجب عملا مع وجود العرفي استعمال الماء واخرى
بواسطة الزامه على نفسه حكما معسرا كما اذا نذر صوم دهره او استاجر نفسه لا
عسر الى غير ذلك فعلى الوجوه الثلثة الاولى تنتفي ادلة العسر بنفيها بلا اشكال واما
الصورة الاخيرة فلا ينفى القول بعدم قيام الادلة المذكورة بنفيها نظرا الى ما
هو المعروف من قوله ما غلب الله شيئا على العباد الا وهو اولى به وقوله وانفوا انفسه
لا تعصبكم الا انه ايضا لا يخلو عن اشكال قال في مضانه الالتزام ايضا نوع جعل عسر كما لا يخفى
فان قلت الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن يعارض ادلة نفي العسر تعارض العامين
من وجه فلا بد من ترجيح ادلة العرف تقديمها عليها والمفروض عدم المرجح فلا بد
من الرجوع الى الاصول والاصل عدم حجية الظن فلا مناص من الاحتياط وهو المطلوب قلت
قد تقدم انفا من ان ادلة نفي العسر حاكمة عليها على غيرها من وجوه الادلة فلا وجه
لتعارض غيرها بها فيحتاج في الترجيح الى المرجح وفي صورة انتفائه يرجع الى الاصل
الثالثة انا لا نسلم ان بعد الاشتغال لا بد من تحصيل الموافقة القطعية بل يكفي فيه
عدم لزوم المخالفة القطعية وهو يحصل بالعمل بجملة المظنونات فلا وجه للاحتياط
وفيه ان من المقرر في محله ان لا مناص من الاحتياط بعد ثبوت الاشتغال فلا وجه
للجواب المذكور الرابع انه قد لا يمكن الاحتياط كما اذا دار الامر بين المتباينين سيما
في الموضوعات وفيه انه لا يعنى فيما هو المناط في المقام اذ من الجائز التزام المحتمل احتياطا
بالتخيير بينهما او العمل بالظن في ترجيح احدهما على الاخر لا يتجه العمل بالظن فيما لا

يمكن الاحتياط فيتم المطلوب بعدم القول بالفصل لانا نقول قد مر مرارا بطلان الاستناد
الى مثل الاجماع في مثال المقام كما لا يخفى الخامس ان الاحتياط قد يؤدي الى ترك الاحتياط
فان معرفة الوجه مما اوجبه جماعة من العلماء حتى ادعى بعضهم الاجماع عليه وهو
ينافي الاحتياط حيث لا يعلم وجه العمل فيه وفيه اولا ان العلامة وان ارسل هذا
الحكم ارسال المسلمات في اوائل الارشاد الا ان المستفاد من بناء اهل العرف والعقلاء
وسيرة اصحاب الائمة والعلماء عدم لزوم معرفة الوجه فلا وجه لما ذكره واما ثانيا
سلمنا لزوم معرفة الوجه في العبادات مثلا لكن لا ريب في عدم كونها واجبا اصليا
كوجوب معرفة الله مثلا بل انما هو واجب توصلي للوصول به الى الغرض وهو اما يكون
تحصيل الامتثال التفصيلي او قصد الوجه وعلى التقديرين لا يحصل له اما على الثاني
فلان من المقرر في محله عدم لزوم قصد الوجه اولا وعدم تعقله ثانيا لان القصد
لا يتحقق في غير صورة العلم فلو فرضنا عدم لزوم الاحتياط وجواز العمل بالظن
ايضا لا يتحقق القصد الا ان ينتهي الى العلم وهو خارج عما نحن بصدده او يعتبر القصد
قصدا صوريا لا حقيقة له فيحتاج على تقديره الى دلالة دليل على لزوم القصد الصوري
ومن المعلوم انتفائه في المقام واما على الاول فلما مر في مباحث العلم الاجمالي من احتمال
عدم وجوب الامتثال التفصيلي مع الاتيان في ضمن احتمالات عديدة بالمامور به مثلا
وان نقل الاجماع على عدم جوازه صاحب الحدائق سلمنا لكن الامتثال الاجمالي والعمل احتياطا
فيما لو امكن الامتثال التفصيلي العلمي غير جائز على ما ادعاه صاحب الحدائق واما لو دار

بين القاعدتين يقتضي بين الموهومات والمشكوكات نظرا الى العسر والعمل بالمظنونات
نظرا الى الاحتياط وقد سبق ايضا ما فيه من الضعف ويزيد هنا في منعها ان لزوم
العسر لا يقتضي بتعيين العمل بالظن بل الضرورة انما تتقدر بقدرها على ما هو ثابت في محله
فان التكليف بالاحتياط ثابت والعسر مانع وحيث ان العسر يمنع من الاحتياط في سلسلة
خاصة من المظنونات والمشكوكات والموهومات فلا بد من التوجيه لان الحكم بالاحتياط
انما هو من جهة اورد الرافع وظاهر ان ترك الموهوم اولى من ترك المظنون والمشكوك
لاستقلال العقل بذلك واما المشكوك فلا بد من العمل به ايضا حيث ان المانع من الاحتياط
قد ارتفع في ترك الموهوم فالاحتياط فيما لا مانع منه محكم فالدليل لا ينتج النتيجة المطلوبة
لا يقال على تقدير العمل بالمشكوك ما معنى حمله على ان الفعل كلما انشك في وجوبه في
نترك كلما انشك في حرمته يلزم المحذور ايضا فدفعا للعسر لا بد من ترك المشكوك
والاخذ بالمظنون فقط وهو النتيجة المطلوبة لانا نقول اولا لا نسلم ان الاخذ
المتقن لله المشكوكات عندنا ان المجتهد دائما ما يظن بوجوب شيء او حرمته او
بعدمهما والباقي طرف ذلك في حكم وعدم ترجيح احد طرفيه على الاخر لا
في الجملة على وجه يخرج من الشك فان كان فهو اقل قليل لا يلزم من العمل بها وانضمامها
الى المظنونات عسر وثانيا ان الحاق المشكوكات بالموهومات مما لا يكاد يتم لان العامل
بالظن المطلق انما يعمل بالاصول الثابتة في الموارد الخاصة في المشكوكات مثلا انه لو
شك في حرمة العصير العنبي بعد الغليان بعد العلم بعدمها قبلها حكم بعدمها استصحابا

للحالة السابقة وفيما لو شك في وجوب السورة يستند الى قاعدة الشغل مثلا وليس
كذلك في الموهومات فان الاصول الجزئية مطرحة في مقابل الظنون المطلقة مع ان الحاق
المشكوك بالموهوم يقتضي خلافه فان اعتبار الظنون المطلقة لم يثبت بعد ولا ينافي
ذلك لزوم العسر في العمل بالموهومات كما يتوهم ان العسر قد ارتفع به العلم الاجمالي الحاصل
بين الموهومات فلا وجه للعمل بمقتضى الاصول فيها لان العسر انما ارتفع به العلم الاجمالي
الموجود بين سلاسل التكاليف مظنونها ومشكوكها وموهومها واما الاصول فلا
دلالة في العسر على ارتفاعها فكان العسر لا يقتضي بطرح الاصول في المشكوكات فكذا في الموهومات
واما اصالة ان العامل بالظنون المطلقة يجعلها بمنزلة العلم في مقابلة الاصول الخاصة
كان العامل بالظنون الخاصة يجعلها كذلك وذلك منهم لا يلائم الحاق المشكوك بالموهوم
اذ على تقديره فلا بد لهم اما طرح الاصول في المشكوكات وعدم العمل بها فيها كما
في الموهومات او العمل بها في الموهومات ايضا فان العسر كما الغى العلم الاجمالي في الموهومات
واسقطه في الموارد الخاصة بحسب الاصول الخاصة فكذلك في المشكوكات على تقدير
الحاقها بالموهومات فلا وجه للعمل بالاصول فيها دونها وبعبارة اوضح انه لا شك
ان العامل بالظن قد يعتمد على بعض الاصول في الموارد الجزئية كما في المثالين المذكورين
في سلسلة المشكوكات ولا يعتمد عليها في الموهومات نظرا منه الى ان الظن القائم
على خلاف الاصل دليل علمي به ينقطع الاصل وبه يرتفع به موضوعه المعلق على عدم العلم
وسر على هذا التقدير ان العسر الحاكم على قاعدة الاحتياط حكمه في الموهومات فكانه

في الموهومات

لم يكن من اطراف العلم الاجمالي فلا عبرة بها من جهة انها موهومات ولا من جهة
الاصول الجزئية في مواردها وح فلو كان قاعدة العسر حاكمة في المشكوكات ايضا فلا بد
فيها من ان يعامل معاملة الموهومات وكانه يطرح الاصل في مقابلة الظن فلا بد
من طرحها في مقابلة الشك نظرا الى اتحاد المناط فيهما فالعامل بالظن المطلق لا يلزم بدليل
اللهم الا ان يوجه بما سنعرفه في ابطال المقدمة من انه لا يمكن ان يعامل المشكوك معاملة
الموهوم نظرا الى لزوم العسر كما سيجيء بيانه واما المقدمة الخامسة القائلة بان المرجع
بعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف في الجملة ليس الى الاصول الجزئية في الموارد الجزئية
على حسب اختلاف المقامات وهي العمدة فان الرجوع اليها بعد انسداد باب العلم في
الحكم هو الذي يقتضيه القواعد المعمولة عندنا في امثال المسائل فانا في حال الجهل بها
علوم شرعية تفصيلية لا مناص من الاستناد اليها فاذ بلغ الكلام الى ذلك فلا باس
بتجديد المقال لتوضيح الحال فنقول وهو الموفق المعين اذا انسد لنا باب العلم وبالمعنى
الاعم وعلمنا ببقاء التكاليف اجمالا وقلنا بانه لا يعقل الاستناد الى طرق احتمالية كالقرعة
والرمل والاستخارة لكونها شكية مفادا واعتبارا فلا بد في جميع الوقايع المشكوكة
والاستناد اليها لا يزيد المستند الا شكا فلا بد لنا من الرجوع الى الاصول العملية الدائرة
بين الاستصحاب والبراءة والاشتغال والتخيير بالحصر العقلي لان المكلف تارة يعلم بالحالة
السابقة واخرى لا يعلم والاول مجرى للاستصحاب على القول به وعلى الثاني فتارة يعلم بالتكليف
ولو اجمالا واخرى لا يعلم والاخير مجرى البراءة عند القائل بها وعلى الثاني فتارة يمكن

الاحتياط واخرى لا يمكن والاول مورد الاشتغال على القول به والثاني على التخيير عند
من يراه وح فالمستدل بدليل الانسداد ان كان ممن لا يرى حجية تلك الاصول حيث
انه يعتمد على الاولين من باب الظن والوصف والنسبة المفيدة بعدم قيام الظن على
خلاف الاستصحاب والبراءة ولا يقول بوجوب الاتيان بجميع المقدمات العلمية في الاشتغال
بل يكتفي بعدم لزوم المخالفة القطعية كما يراه الفاضل القمي في بعض وجوه المسألة ويقول
بالتخيير لاختصاص مورده بتساوي الطرفين ويتزوعنه رجحان طرف الظن فاثبات
حجية الظن عند ذلك القائل في غاية السهولة كما لا يخفى وانما الشأن اثبات حجية
الظن لمن يقول باعتبار الاولين تعبدا شرعيا ويحكم بوجوب تحصيل الموافقة القطعية
وعلى تقديره قلنا ايضا ان المرجع ليس الى اصالة البراءة لاستلزامه الخروج من الدين
ولا الاحتياط لاستلزامه العسر والحرج الا انه قلنا ايضا ان العسر والحرج لا يعين العمل
بالظن فقط وقلنا بان العامل بالظنون المطلقة ليس له الحاق المشكوك بالموهوم
كما تقدم انفا الا ان يتمسك ايضا بلزوم العسر كما يظهر من المقام فللمعترض ان يستند
الى التبعيض في الاصول السابقة مستندا من المحاذير اللازمة على تقديرها ففي كل مسئلة
جزئية لا بد من الاعتماد على اصل خاص موجود في تلك المسئلة من الاصول السابقة
فانا في مفروض المسئلة علوم تفصيلية كما مر من اعتبارها تعبدا في البعض وعقلا
في اخر فعلى المستدل ابطال هذا الاحتمال ايضا فنقول اما الاستصحاب منها في مورده
فتارة يرجع الى اثبات التكليف فيما اذا كانت الحالة السابقة كك واخرى الى نفي التكليف

فيما كانت الحالة السابقة كك وعلى التقديرين لا يجري له اما اولا فلان العلم الاجمالي
لنا حاصل في جميع موارده نفيا واثباتا بل وفي كل منها بالخصوص باستثناء جملة
كثيرة من موارده فلا يجري واما ثانيا فلانه على الاول ينافي مناط الاحتياط و
على الثاني يطابق مضمون البراءة وما يدل على بطلان الوجهين يدل على بطلانه
في الوجهين ايضا واما البراءة منها فمرجعه الى نفي التكليف في محل جريانها وما نحن فيه
ليس محلها للعلم الاجمالي بوجود واجبات كثيرة ومحرمات عديدة في تلك الموارد
فلا يجري البراءة وح فلا بد من الاتيان بما يقطع معه سقوط التكليف بالامتثال
تلك الواجبات المرددة والترك لما يحتمل الحرمة امتثالا لتلك النواهي الدالة على حرمة
تلك المحرمات المرددة فيرجع الى الاحتياط في جميع الموارد وقد عرفت ما فيه من
انعقاد الاجماع على عدم وجوبه ولزوم العسر والحرج على تقديره واما ابطال
ساير المحتملات في المقام من القرعة والاستخارة الى غير ذلك فيكفي الشك في
اعتبارها حيث انه على تقديره لا يوجب الا الشك ولا يعقل الاستناد الى الشك
مع وجود الظن فيما نعلم ان المطلوب هو الوصول الى الواقع وكان منشأ التوهم في
هذه هو ان الدليل هذا لما كان عقليا فيظن بعضهم ان اتمامه يتوقف على ابطال
جميع ما يحتمل كونه طريقا ولذلك ترى ان بعد تسليم المقدمات المذكورة للدليل
لا ينتج النتيجة المطلوبة لجواز ان يكون هناك طريق للتعلم وكانه غفل عن ان ابطال
الاحتمال انما يحتاج اليه فيما لم يكن نفسه كافيا في بطلانه وفي المقام يكفي في

بطلان الطرق المحتملة المشكوكة كونها مشكوكة مع وجود الظن وبالجملة ان مجرد وجود
الطريق في الواقع احتمالا بل وظنا بل وعلما ايضا مما لا يجدي بعد انسداد الطريق في
وصولنا اليه مثلا لو فرضنا ان هناك طريق علمي كما هو كك في الواقع ولا يمكننا الوصول
اليه فلا شك ان ذلك لا يفيد شيئا فان العمل في مرحلة الظاهر لا بد وان يستند الى
دليل وطريق علمي او ما يقوم مقامه والاستناد الى الطرق المشكوكة لا يفيد شيئا
حيث انه يعارض احتمال الوجود فيها باحتمال العدم فكانه لم يستند اليها لعدم
تفاوت الحال في الحكم قبل الاستناد وبعده فالشك في حجية هذه يكفي في عدم
حجيتها كما ان استقلال العقل في جعل الظن طريقا يكفي في حجيته بعد وضوح ان
المراد هو الوصول الى الواقع بل هو ح طريق مجعول بذاته لا يحتاج الى جعل كالعلم
عند انفتاح بابه فظهر بما ذكرنا ان الاحتمالات المتصورة في المقام كلها وجوه باطلة
يكفي في بطلانها قيام الاجماع عليها ولذلك لم يعتمد عليها احد من العلماء ولا اعترض
بها على المقام الا انه هناك احتمال قد يتوهم كونه طريقا بعد الانسداد لكونه من
الطرق التي يدل عليها النقل والعقل وان كان لا يخفى بطلانه على من له ادنى خبرة
بالمقام الا انه لا باس بالتنبيه عليه وهو ان المجتهد بعد انسداد باب العلم له لا مناص له
من تقليد غيره ممن يرى انفتاح باب العلم كما انه يجب عليه التقليد اذا لم يتمكن
من الاجتهاد وان كان محبوسا وذلك نظرا الى اطلاق ادلة التقليد كما لا يخفى على
من له مسكة فساد الاحتمال هذا وبطلانه اما اولا فلانعقاد الاجماع على خلافه واما

واما ثانياً فلأن التقليد انما هو مشروع لمن لم يتمكن من الفحص في الحكم الشرعي لاختصاص ادلته به اما الاجماع فظ واما الآيات فظاهرة كالاخبار فيمن لا يعلم الحكم من جهة عدم تمكنه من الفحص والمفروض انه يمكن من الفحص وبذل الجهد فعلم بانسداد طريق العلم في الاحكام الشرعية فهو يعتقد بطلان ما يراه القائل بانفتاح باب العلم او الظنون الخاصة وقياسه على المحبوس مع الفاقد لما عرفت من ان الرجوع فيما يرجع الى المجتهد فيه الى عالم فيشمله قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بخلاف ذلك فانه عالم بالانسداد وذلك مثل ما لم يعلم المجتهد حكم مسئلة جزئية بعد الفحص بواسطة اعواز النص عنده ولو كان من العاملين بالظنون الخاصة فكما انه لا يتوهم جواز تقليده لمن يعتقد وجود نص فيها فكذلك في المقام نعم لو كان هناك مجتهد يعلم بانفتاح باب العلم في الواقع له لتمكنه من الوصول الى معادن الوحي او لوجود الاصول المدونة في زمانهم عنده بحيث يجب حمل الاخبار المودعة في الكتب الاربعة وغيرها قطعية اما صدوراً واما مضموناً فلا محيص عن التقليد كما انهم يعملون بفتاوى علي بن بابويه التي عند اعواز النصوص لتنزيلهم فتاويه منزلة النصوص وهو نوع من الاجتهاد بل واعلى رتبة منه على بعض الوجوه واما الاحتمالات الاخر من العمل بالموهوم والتبعيض بين الموارد والتخيير والتوقف فمع انها مخالفة للاجماع فتدفع بعضها بعض ما اسلفنا لك في ابطال الوجوه المتقدمة فلا نطيل الكلام بذكرها وانت بعد ما احطت خبراً بما تقدم تقدر على دفعها تفصيلاً بل قد تقدم انها كلام خارج عن

قانون المناظرة نعم التبعيض في الاحتمالات الظنية والشكية والوهمية اوفى براتب كل واحد منها من العمل باقوى الظنون وترك ما سواه نظراً الى العسر او العمل بجميعها عدى الموهومات الضعيفة التي كادت ان تكون مقابلها معلوماً كلام يوافق قواعد المجادلة في اثبات المطالب الا انه باطل ايضاً اجماعاً كالوقف في ابطال البعض بين الاصل والاخذ في كل مورد باصل موجود فيه فظهر من جميع ما تلونا عليك ان بعد الانسداد وبقاء التكليف في الجملة وعدم جواز الرجوع الى الاصول بعضاً وكلاً المرجع حكم العقل القاطع هو الظن مطلقاً واما ما قد يتوهم في المقام من ان ادلة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم بنفي حجية الظن فواضح الوهن ومعلوم السقوط بعد ما عرفت مراراً من ان مرجعها الى نفي التشريع او طرح الاصول المعلومة المعلقة على الحكم ايضاً فان بعد استقلال العقل بطريقتها واعتبارها الابطال لكل واحد منها فان العامل به يجعله بمنزلة العلم فلا يلزم تشريع ولا غيره وينبغي التنبيه على امور الاول ان بعد ما عرفت من انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولزوم العمل وعدم جواز الرجوع الى الاصول كلاً او بعضاً على ما عرفت تفاصيله فهل النتيجة اعتبار الظن في نفس الاحكام الشرعية او في الطرق اليها لك او فيهما معاً اقوال المشهور بين القائلين بالانسداد هو الاول وذهب بعض الاعاظم في تعليقاته على المعالم الى الثاني وتبعه في ذلك بعض الاجلة في الفصول الغروية والمختار هو الثالث ثم ان القائل باختصاص الاعتبار في الطريق تارة يدعي بان المقدمات المذكورة بنتج حجية الظن في الطريق من غير تقييد فيها ودعوى

تقرير دليل الانسداد بوجه آخر غير ما هو المعروف من تقريره قال في الفصول الغروية في تقرير الدليل على هذا الوجه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالباً الى تعينها بالقطع ولا بطريق يقطع السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه ثم قال وانما اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعدد هذا النوع من الظن فالمرجع الى ما يكون اقرب اليه منها او من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ فالتخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به كما في ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ثم افاد بعد ذلك ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار

الشارع اياها عاماً بمعرفة الاحكام وان افادت الظن الفعلي كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والشهرة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها امارات اخرى نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلاً او بعضاً طريقاً الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاصل الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات قال ومستند قطعنا في المقام بين الاجماع مضافاً في بعضها الى مساعدة الآيات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين تريهم لا يتعدون في مقام العمل عن هذه الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي بمؤداها وحيث ان الشرع قد ... في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علمياً اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاستقلالية لتقدمها في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعاً وتقدم الاقرب منها في النظر على غيره مع تحققه فاذا ثبت ما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن ثم على ما هو اقرب كذلك انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ان اساس هذا البرهان ومبناه هنا البيان على ما هو محكم على وجود العلم الاجمالي

بنصب طريق يوصلنا الى مطلوب بالمرة وذلك في محل من المنع اذ من المحتمل ان الشارع
قد وكلنا في الوصول الى احكامه المجعولة على الطرق المجعولة عندنا التي قد استقر بناء
العقلاء في تحصيل الاطاعة بالرجوع اليها من العلم او ما يقوم مقامه عندهم ولو
مع التمكن منه او مع عدم التمكن منه وما ادعاه من العلم الاجمالي فهو انما نشأ
من ان عدم النصب ينافي اللطف فان فيه تقريبا للعباد الى الطاعة مثلا او حينئذ
الى دليل سمعي شرعي وان لم يجب نظرا الى اللطف فان اراد انه يلزم على الشارع
الحكيم نصب طريق علمي للعباد في تحصيل الامتثال والاطاعة بعد جعل الاحكام للعمل
بها نظرا الى اللطف ولولاه يقبح التكليف فلا ريب في بعده عن سبيل السداد فان
بعد ما ينكشف طريقة الاطاعة والامتثال من بناء العقلاء وفي دائرة ما بينهم بالنسبة
الى عبيدهم من العمل بالعلم فيما اذا كان ممكنا تحصيله والتعويل على ما يقوم مقامه
من الظن ولو في اعلا درجاته المفيد للاطمئنان لا يلزم على الحكيم قبح على تقدير
عدم النصب لعدم الاحتياج اليه فان العقل يستقل في تحصيل الطريق ولو بمعاونة
بناء العقلاء في ذلك والتطرق في الى السلاطين في نصب ولاتهم للبلاد وسبيل ما ذكرنا
فان البيان مقصور عندهم على الاحكام المجعولة لهم وذلك لا سترة عليه وظني
ان المدعي ايضا لا يدعي بذلك كما يظهر من قوله ومستند قطعنا في المقامين هو الاجماع
وان اراد ان الدليل قد دلنا على ذلك وان لم يكن واجبا في نظر العقل كالاجماع مثلا
ففيه اولا منع الاجماع كيف وجماعة من متقدمي اصحابنا كابن قبة ومتابعيه يترددون

بامتناع

بامتناع جعل الطريق الظني منه نعم واما العلم فقد عرفت فيما سبق انه يحصل لا يحتاج
الى الجعل وجملة منهم كالسيد واتباعه لا يرون وقوعه شرعا بل هم مكتفين في ذلك
على الطرق المعمولة عند العقلاء في تحصيل الامتثال والاطاعة فان لهم بد من القطع
والقطع به فان السيد يعتمد على اصالة الحقيقة في الالفاظ ولا ريب انها ليست من
الطرق المجعولة غاية ما في الباب ان الشارع قد امضاها وذلك لا يقتضي جعلا فيها
كما لا يخفى وثانيا انه قد تقدم في بعض المباحث السابقة في الاجماع والتواتر ان ما
ترى من اتفاق جماعة على امر واختلافهم في تعيينه على طائفة لا يلازم وجود قدر
مشترك بين المجمعين والمخبرين فانه يتحقق على وجهين احدهما ان يكون اتفاقهم على قدر (احدهما)
مشترك بين جميع الخصوصيات حقيقة كان الاختلاف فيها كذلك كاتفاقهم على موت
واحد واختلافهم في الميت هل هو زيد او عمرو مثلا ومثل اتفاقهم على وجوب
الصلوة في الجمعة واختلافهم في انها الظهر او الجمعة فان الاتفاق المذكور يكشف
عن ان الموت في الجملة واقع والصلوة على اجمالها واجبة وثانيهما ان يكون الاختلاف
في الخصوصيات من جهة الاختلاف في الادلة القائمة عند المخالف بماله بالقدر
المشترك ايضا فلا يكشف عن القدر المشترك مثلا لو اختلف الامة في وجوب شيء
وحرمته نظرا الى اختلافهم في الدليل الوارد في المقام من ان المراد هل لا يكشف عن
ان الالزام في الجملة محقق فان القائل بالحرمة كما ينفي خصوصية الالزام الوجوبي ينفي
نفس الالزام ايضا وكذلك القائل بالالزام الوجوبي ينفي الحرمة واما اختلاف اصحابنا

في خصوصيات الاخبار من هذا الوجه ولا اقل من احتماله فان بعضا منهم قد اعتمد
على صنف خاص من جهة دليل خاص وبعضا اخر قد عول على بعض اخر وكذلك
كان مرمى اختلاف مداركهم من الايات والاجماع والاخبار مثلا فيمكن تخطئة
الجميع فلا يحصل الكشف وبالجملة ان المجمعين والمخبرين تارة يعلم من حالهم وكلماتهم
اتفاقهم في القدر المشترك واخرى لا يعلم فمجرد ما يرى من نفي الخصوصيات في
كلماتهم لا يكشف عن كون المشترك بينها مسلما عندهم هذا ولئن اغمضنا عن ذلك
فغاية ما هنالك اتفاقهم على ان القدر المشترك من الطرق القطعية واما انه مجعول
ومنصوب للشارع بحيث قد جعله طريقا كما قد جعل في الموضوعات مثلا في
القضاء كذلك فهو اول الكلام لاحتمال ان يكون ذلك منه امضاء للطريق المعمول
عند العرف والعقلاء واما ما استند اليه اخيرا من انه كما قد يجد على الاحكام امارات
نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مثلا كالقياس في صحيح
الضعف والسقوط لاحتمالات يكون ذلك منهم ردعا موضوعيا ومنعا صغرويا
اما من حيث ان القياس واضرابه من الامارات الظنية الغير المعتبرة مما لا يجوز
الاعتماد عليه عند الانفتاح وحضور الامام (ع) واما من حيث ان القياس غالبا لا
يصادف الواقع لعلمهم بالعواقب مثل ما نرى من اعتماد قول الثقة في المطالب
العرفية عند اهله فلو قيل ان الخبر الفلاني مثلا مما لا يجوز العمل بقوله لعدم
الوثوق بقوله وكان ذلك لا ينافي الحكم بالكلية القائلة باعتماد قول الثقة مثلا

بل

بل انما هو لاجل موضوعي فكذلك فيما نحن بصدده ومن هنا يظهر عدم انجاء ما قد
يتخيل التعويل عليه في اثبات جعل الطريق منهم من الاخبار الامرة باخذ معالم الدين
عن جملة من اصحابهم كقوله (ع) خذوا ما رووا وذروا ما رأوا وقوله (ع) عليك بزكريا
بن ادم المأمون على الدين والدنيا وقوله نعم بعد قول الراوي افيونس بن عبد
الرحمن ثقة اخذ منه معالم ديني الى غير ذلك لظهور جميع ذلك فيما قلناه من
بيان الطرق المعول عليها عند العقلاء وامضائها كما يوضحه التفريع في قول الراوي
انه ثقة اخذ منه الخ فانه سؤال عن الصغرى بعد ان الكبرى مفروضا مسلمة
وفي قول الامام (ع) المأمون على الدين ولا اقل من الاحتمال فيسقط الاستدلال لعدم
ظهوره فيما استدل عليه قطعا فدعوى القطع بانه اعتبر في حقنا طريقا جعليا
مجازفة بينة ومكابرة بينة على ما عرفت من عدم دليل على ذلك بل الانصاف
ان احتمال جعل الطريق في الاحكام بعيد في الغاية وغريب في النهاية ومما يكشف
عما ذكرناه ان عموم البلوى في مثل المقام يقتضي بعدم الخلاف في ذلك بل لا بد
وان يكون معلوما بالتفصيل كما ان التقليد في المقلد كذلك فلو كان كما ذكر لكان
الواجب اولا اخذ الطريق ومعرفته ثم الحكم بعد ذلك العمل بمؤداه وعلى تقديره
يصير معلوما كما لا يخفى فليتأمل فان قلت ان منع العلم الاجمالي بنصب الطريق مكابرة
اذ من المعلوم انا لو تشرفنا بحضور الامام (ع) وسألناه عن المرجع لنا في الاحكام بعد
انسداد باب العلم اي شيء وعلى اي طريق نرجع فلا محالة يهدينا الى سبيل يوصلنا

للطريق ولو كان مطلق الظن ايضا نحن نعلم اجمالا ان الطريق في الاحكام وجود اسا
الظنون الخاصة او مطلق الظن فنعمل في طريقة الظن ونتم المطلوب قلنا لا يخفى على
المتامل في المقام فساد هذا الكلام فان القول بطريقة الظن المطلق ليس في عرض القول
بطريقة غيره من الظنون الخاصة حتى يصح القول بالعلم الاجمالي بينهما فانه يترتب على
انسداد باب الظنون الخاصة فالترديد لا يتصور بينها وبين الظن مطلقا كما ان الاصول
العملية ليست في مرتبة الادلة الاجتهادية فان فرض وجودها ينافي وجود الظن اذ على
تقديرها يرتفع القول بالظن المطلق ارتفاعا موضوعيا كما ان المجتهد لا يتردد
بين الاخذ بالاصول وبين الادلة الاجتهادية فكذا في المقام لا يتعقل الترديد بينهما اذ
على تقدير جريان دليل الانسداد نعلم علما تفصيليا بطريقة مطلق الظن وعلى تقدير
عدم جريانه بواسطة وجود الظنون الخاصة نعلم علما تفصيليا بطريقة غيره نعم يصح
ذلك فيما اذا لم يدخل المجتهد في المسئلة فانه يعلم ان مرجعه بعد الدخول اما الاصل
او الظن المطلق واما الادلة الاجتهادية او الظنون الخاصة واما بعد دخوله في المسئلة
فلا ترديد له كما عرفت اذ بعد وجود الدليل فالاصل والظن لا يجري لهما قطعا وعلى
تقدير عدمه فالمرجع اليهما قطعا فتدبر الثاني سلمنا وجود العلم الاجمالي بنصب
الطريق من جهة العلم بان الشارع مثلا قد امضى بعض الطرق العرفية ونحن
بعض اخر نعرف فيها جريانا وتعديلا فيكفي ذلك عن انه لم يوصلنا بالعمل بما في
ايدينا مع بادعاء كفاية مثل ذلك في نصب الطريق وعدم افتقاره الى امر اخر غير

ماذكر فلا نسلم وجود المنصوب عندنا لاحتمال انتفاء موضوعه فانه يحتمل ان يكون
المنصوب هو خبر العادل الواقعي او الخبر المستفيض او خبر العدل من غير واسطة مثلا
ومصاديقه ليس موجودا عندنا بواسطة حدوث الوقايع وحدوث الحوادث فينقطع
التكليف به لانقطاع موضوعه وبالجملة ان مجرد العلم الاجمالي لنصب الطريق على تقدير
تسليمه لا يلازم بقائه في زمننا فيحتمل ان لا يكون الطريق المنصوب في الطرق الموجودة منه
بواسطة انتفاء مصاديقه لدينا فلا تكليف به فينقطع الاستدلال بواسطة قيام الاحتمال
الثالث سلمنا العلم الاجمالي بطريق منصوب موجود في ايدينا لكنه مع ذلك لا يقتضي
باعمال الظن فيها لوجود القدر والمشترك المتفق عليه بين الكل في البين فهو معلوم
تفصيلا وغيره مشكوك فلا وجه للعمل بالظن وتوضيح ذلك انه اذا دار الامر
بين الاقل والاكثر اذا كانا غير مرتبطين كان دار الامر بين وجوب ثلثة امور او
اربعة فلا شك ان الاقل معلوم الوجوب ولو بالنسبة الى الاكثر بخلاف ما اذا
كانا ارتباطيين كما اذا دار الامر بين وجوب امر ووجوب غيره فعلى الاول لا وجه للعمل
بالظن فيه وعلى الثاني فقد يحتمل على بعض الوجوه كما يظهر مما يجيء بعد ذلك وما
نحن فيه من قبيل الاول فان كل من قال باعتبار الشهرة فقد قال باعتبار الاجماع
المنقول ومن قال باعتبارها فقد قال باعتبار الاخبار الحسان والموثقات
ومن قال باعتبارهما فقد قال باعتبار الصحاح على ما هو المشهور فيها ومن قال
باعتبارها فقد قال باعتبار الصحاح على ما افاده صاحب المعالم والمدارك و

تنبيه

على قياس الكلام فيما اذا لاحظنا ما استناد له الى ان يصل الى الاقوال متباينة
كما في الشهرات والضعاف مثلا فان البعض قال باعتبار الاول دون الثاني
وبعض الاخر قال بالعكس مثلا ونح نمنع حصول العلم الاجمالي بوجود طريق
منصوب من الشارع في الامارات المتباينة فهي طرق مشكوكة صحة وما عداها
معلومة صحته لا ترديد فيهما فيجب العمل بها دونها الا صالة البرائة الخالية
عما يصلح دافعا لها فان ادلتها عقلا ونقلا محكمة في مقام الشك في التكليف
كما في المقام الرابع سلمنا العلم الاجمالي في الطرق الموجودة المتباينة لكنه مع ذلك
كله لا تنهض على المدعى فان قضية العلم الاجمالي بالاشتغال في دوران الامر بين
المتباينين كما هو المفروض هو تحصيل البرائة القطعية من الاتيان بجميع المحتملات
فان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فلا يتم ما ذكره من استعلام
حال المعلوم المردد باعمال الظن فيه لانه لا وجه للاحتياط في مثل المقام فتامل
الامر بين الواجب والحرام اذ كما نعلم بوجود طريق منصوب عند العمل بمؤداه
في الامور المتباينة فكذا نعلم بوجود امارة باطلة يحرم العمل بها لانا نقول ان
العلم بوجود امارة باطلة غير منصوبة من الشارع كالقياس فيها لم يحصل لنا
بعد واحتمال وجودها لا يجدي بعد جريان البرائة الاصلية فان قلت ان
غاية ما هنالك وقصارى ما يتوهم في المقام منع العلم بحرمة العمل بالامارة الظنية
حرمة ذاتية كما في القياس واما حرمة العمل بها تشريعا بواسطة العمومات الناهية

عن العمل بمطلق ما وراء العلم فما لا يكاد ينكر وقوعه وهي تكفي في المقام كما لا يخفى قلت
قد عرفت فيما تقدم مرارا ان مرجع الادلة الناهية الى نفي التشريع وعدم جواز طرح
الاصول المعلقة على العلم في مقابلة الظنون الغير المعتبرة ولا يجري شيء منها فيما نحن
بصدده اما الاول فواضح فان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين فيه على انه
منه وفي صورة الاحتياط ليس كذلك فانه يعمل بالمحتمل لاحتمال انه من الدين وجاز
لا دراك الواقع فالاحتياط طريق شرعي فالهادي يجب الاخذ به في امثال المقام فعلى
تقديره يرتفع التشريع بانتفاء موضوعه وارتفاع محله واما الثاني فلان الاصول
العلمية واللفظية اذا لم يكن مخالفة لمؤديات الطرق المحتملة كان دلت الاصول على
وجوب شيء والشهرة ايضا دلت عليه مثلا فلا اشكال واما اذا كانت مخالفة لها فالاصول
تارة نافية للتكليف كالبرائة والاستصحاب في بعض موارده والتخيير واخرى مثبتة له
كالاشتغال والاستصحاب في بعض اخر من موارده فعلى الاول فلا منافاة بينهما
ايضا فان البرائة والاستصحاب مفادهما لا يزيد على الرخصة وهي لا تنافي العزيمة فعلا
وتركا كما تستفاد من الطرق المحتملة فلو قامت الشهرة على وجوب شيء يقتضي الاصل
العملي او اللفظي كاصالة الحقيقة اباحته فلا شك في عدم منافاة الاباحة للوجوب
في العمل كما اذا قامت على حرمته فان وجوب الترك لا ينافي جواز الترك لاتحاد الترك وتمادي على
الثاني ايضا فلا منافاة فيما اذا كان مفاد الطريق كالشهرة اباحة شيء ومفاد الاصل نفيا
او الاشتغال وجوب شيء لما قد عرفت من عدم منافاة الرخصة للعزيمة واما لو كان

قامت الشهرة على حرمة شيء والاصل يقتضي وجوبه فان كان الاصل هو الاستصحاب
فلا يجري قطعا لانتقاض مورده بالعلم الاجمالي بخلاف جملة من موارده كما تقدم
في ابطال الرجوع الى الاصول الجزئية وان كان الاصل هو الاشتغال كان قامت الشهرة
على وجوب شيء والاشتغال يقتضي حرمته فيدور الامر بين الاحتياط في المسئلة الاصولية
كان يعمل بمفاد الشهرة لاحتمال كونها طريقا والاحتياط في المسئلة الفرعية كان يأخذ
بمفاد الاشتغال وجه فالحق وان كان الاخذ بالاحتياط في الفرعيات على ما سنعرفه
الا انه مع ذلك لا يقتضي بالعمل بالظن في تعيين الطريق كما هو مطلوب المستدل اذ لا
مناص من الاحتياط اما في المسئلة الاصولية فيما اذا لم يخالف مفاد الطريق مفاد
الاصل واما في المسئلة الفرعية فيما اذا خالف مفاد احدهما مفاد الاخر كما عرفت
ولا يلزم العسر على هذا التقدير فان الاحتياط في الاصول لا يلازم اثبات التكليف
فان بعد العمل بالشهرة فهي مختلفة المفاد فتارة ينفي التكليف واخرى يثبته والاحتياط
في الفرعيات ينحصر في موارد الاشتغال فيها كما اذا دار الامر بين المتباينين مثلا
او غيره على وجه اشكال فهم في تعيين محل الاحتياط فكما لا يلزم على العامل بالظنون
المطلقة عسر في العمل بهذه الامارات المختلفة المتشتتة فكذلك لا يلزم على العامل بها
من جهة الاحتياط الخاص سلمنا جميع ذلك واغمضنا عن كله لكن الدليل لا ينتج النتيجة
المطلوبة التي هي حجية الظن في الطريق وبيان ذلك ان الطرق المنصوبة اما
ان تكون طرقا في حالتي الانسداد والانفتاح او في حالة الانسداد فقط وان كان جعلها

في حالة

في حالة الانفتاح وعلى التقديرين لا ملازمة بين المقدمات المذكورة والنتيجة المطلوبة
اما على الاول فلان مؤدى الطريق على ما هو المفروض في عرض الواقع فعند التمكن
من العلم بالواقع والعلم بمؤدى الطريق يتخير بين الاخذ بالواقع والاخذ بمؤدى
الطريق ولا ترجيح لاحدهما على الاخر كما اذا قامت البينة مثلا على ذهاب ثمرة في المرة
مع التمكن من تشخيص الواقع لنا علما بالرؤية ونحوها فلا يتعين العمل باحدهما نعم
لو انسد باب العلم في احدهما تعين الاخذ بالاخر كما في الواجب المخير فان بعد تعذر
من العتق في الكفارات يتعين غيره وقضية ذلك حجية الظن فيهما لو انسد باب العلم
فيهما معا كما في الواجب المخير ايضا فيحكم بالتخيير بين العمل بالظن في الاحكام الواقعية
وبين العمل به في الطريق وكان الشك فيهما مما لا عبرة به فيهما فكذلك يعتبر الظن فيهما
وبالجملة ان الطريق والواقع اما ان يكونا مشكوكين او مظنونين او معلومين وحصره
تساويهما في الطرفين من اعتبارهما في الاخير وعدمه في الاول تساويهما في الوسط
ايضا فكان العلم بالطريق ينزل منزلة العلم بالواقع عند التمكن والعلم به يغني
عن العلم به فكذلك في صورة الظن فانه لو لم نقل باولوية الاخذ بالظن المتعلق بالواقع
فلا اقل من تساويهما واما على الثاني فلا يخ اما ان يكون نصب الطريق في حالة الانسداد
على وجه الانسداد كان يكون الانسداد منحصرا في طرق معلومة مخصوصة وكان المرجع
فيما عداها الى الاصول اولا على وجه الانحصار وعدمه كان عين العمل بطريق مخصوص
مع قطع النظر عن اعتبار طريق اخر وعدمه والمرجع الاخير الى الاول فان العمومات

الناهية عن العمل بغير العلم يقتضي بانحصار الطريق فيما عينه فلا بد من الرجوع
فيما عداه الى الاصول العملية غاية ما في الباب ان عدم جواز الرجوع في صورة الانحصار
الى الطرق الاخر معلوم بالخصوص وفي صورة عدم الانحصار معلوم بواسطة العمومات
وعلى التقديرين فبعد الاغماض عن ذلك فان الادلة الدالة على حجية اخبار الاحاد
كآية النبأ واجماع المدعى في كلام الشيخ وغيرها كما لا يخفى باطلاقها تشمل حجيتها
في صورتي الانسداد والانفتاح ولا يدل على الانحصار لاعتبار في حالة الانسداد فلا
ملازمة ايضا فان الاحكام الشرعية باسرها فروعها واصولها اذا انسد باب العلم فيها
يتعين العمل بالظن فكما ان خطاب الشارع قد تعلق بوجوب حكم فرعي وعند تعذر
العلم فيه يعمل باعمال الظن فكذلك اذا تعلق بحجية طريق ولا تفاوت الحال
فيهما فان التكليف بالواقع شاف في صورة عدم العلم به فكذا التكليف بالاخذ بالطرق
ايضا ولا عذر ان على المكلف فعلا الا بعد العلم فكما يجوز بعد الانسداد اعمال الظن فيه
يجوز فيه ايضا فان قلت انما يتم ما ذكر لو كان كل من التكليف بالواقع والطريق مستقلا
لا علقة بينهما باطلاق وتقييد وليس كذلك فان التكليف بالواقع قد قيد الفعل
بالطريق فالمكلف به في المقام هو الاتيان بمؤديات تلك الطرق ويكشف عن ذلك
الاتيان بالطرق عند الانفتاح فيها والانسداد في الاحكام كما عرفت واعترفت فيما
سبق انفا وقد صرح القائل بذلك فيما نقل عنه حيث قال ومرجع القطعين
في الحقيقة الى آخ فلا بد عند انسداد باب العلم فيهما من اعمال الظن في الطريق

قلت

قلت من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها ريب ان قوله اقيموا الصلوة مطلق
وكذلك قوله اعمل بخبر العدل ايضا مطلق ولا علقة بينهما بالاطلاق والتقييد نعم ان العقل
بعد الخطاب بالصلوة يحكم ارشادا بالامتثال وكذلك بعد قوله اعمل بخبر العدل يحكم
ايضا بالامتثال فيقيد حكمه الاول حكمه الثاني فيحكم بوجوب اقامة الصلوة على ما
اخبر بها العدل وقضية ذلك حكم العقل لا بد على التخيير بين العلم والاخذ بالطريق
عند الانفتاح فيهما والاخذ بالطريق عند انفتاح باب العلم فيه دون الواقع لاولوية
الامتثال العلمي على الامتثال الظني واما عند الانسداد فالعقل لا يقتضي بتقييد الامتثالين
اذ لو لم نقل باولوية الامتثال الظني بالنسبة الى الواقع فلا اقل من تساويهما فالحكم بتقدم
العمل بالطريق في صورة انفتاح باب العلم فيه وانسداد باب العلم في الاحكام الواقعية لا يقتضي
بالحكم بتقديم الامتثال الظني في الطريق على الامتثال الظني في الحكم اذ كما عرفت علة الاولوية
ووجهها في صورة الانفتاح في الطريق هو صريح حكم العقل بها بواسطة تقييد الحكم
بالامتثالين فيهما من جهة تقدم الامتثال التفصيلي العلمي على الامتثال الظني والعلم الاجمالي
بالاحكام الواقعية بعد جواز جملة منها بالطريق العلمي ينقلب بالنسبة الى البعض المجوز بالطريق
العلمي علما تفصيليا وبالنسبة الى الاخر شكا تفصيليا فيجري فيه البرائة الاصلية في محل
جريانها وغيرها في غيره وليس هناك تقييد لفظي كما قد يتوهم كان قال الشارع اعمل
بالواقع من الطريق الفلاني على وجه لو انتفى الطريق انتفى الواقع ثم لو سلمنا ان هناك
تقييد لفظي فلا ملازمة ايضا بين المقدمات المذكورة والنتيجة المطلوبة فان مناط

جعل الطريق من الشارع معلوم اذ لا يخلو اما ان يكون بواسطة غلبة مطابقته للواقع
او بواسطة اشتماله على خصوصية متداركة لمصلحة الواقع في صورة التخلف عنه وعلى
التقديرين لا يوجب التقييد في صورة الانسداد اما على الاول فلان بعد الانسداد في
الطريق واعمال الظن في الطريق يلزم احراز الطريق المطابق للواقع غالبا بطريق لا يلازم
المطابقة غالبا فان المناط في الجعل مفقود في المقام واما على الثاني فلان الخصوصية
الموجبة لجعله طريقا لو كانت موجودة في غيرها فلا وجه لتخصيصها بالجعل وان لم يكن
فيلزم ايضا احراز الخصوصية بما لا يلازم وجود الخصوصية وعلى هذا الا كل على ما ان التقييد
لا بد وان يكون عند العلم بالطريق وتوضيح ذلك ان الشارع لو قال اعمل بخبر العدل
فيما يصل اليك من الاحكام الواقعية فقط فلا شك ان جعل قول العدل طريقا
انما هو بعين مراعاة الواقع اما بواسطة غلبة المطابقة له او بواسطة اشتماله على
الخصوصية كما عرفت فلو علمنا قول العادل بخصوصه فلا اشكال في جواز الاعتماد
عليه عند التمكن من الواقع ووجوبه عند عدم التمكن منه ولو لم نعلم بالخصوص
وعلمنا طريقيته بالظن المطلق الذي لا يلازم المطابقة وانما فلا شك في انتفاء
الغرض على هذا التقدير وانتفاء وجه التقييد فيرجع الامر الى التساوي بين الاخذ
بالظن في الطريق او الواقع اذ المفروض ان جعل الطريق انما هو بواسطة مراعاة الواقع
اللهم الا ان يقال ان الاخذ بالظن في الطريق انما هو بواسطة انه يجمع الظنين ويرجح
المصلحتين وفيه ايضا ان مذاق المستدل لا يوافق هذا المشرب فانه انما يراعي الظن

بالطريق

بالطريق ولو لم يفد الظن بالواقع وانما يناسب مقالة من يقول بان السر بعد
الانسداد هو حجية الظن في الجملة على نحو القضية المهملة كما ستعرفه وعلى تقديره فيرد عليه
ما سنورده في رده من عدم كليته لجواز ان الظن بالواقع في اعلى مراتب الظن والظن
المظنون اعتباره في ادنى رتبته ... كما لا يخفى ثم انه قد ظهر مما
سنقرره سقوط ما قد يستند اليه من قياس المقام بلزوم اعمال الظن في طريق القضاء للتنافي فيه
وعدم جواز الاتكال على ما يفيد الظن بالواقع للمقلد فالقاضي لا يجوز له اعمال الظن
في صدق المتخاصمين بل يجب عليه احراز الطرق المقررة في الشريعة لقطع التجاذب
ورفع التنازع وتفصيل موازين القضاء ولو ظننت اجتهادية من ان البينة على
المدعي واليمين على من انكر والصلح جائز وغيرها مما اشتمل عليه كتاب القضاء وكذا
لا يجوز للمقلد اعمال الظن في نفس الاحكام الواقعية بل الواجب عليه تحصيل ظن المجتهد
الذي هو طريق بالنسبة اليه بظنونه المتداولة بين امثاله في تعيين الموضوعات
من الرجوع الى ارباب الخبرة في الاجتهاد والمصاحبة التامة في العدالة مثلا وذلك
للفرق الواضح بين المقامين اما اجمالا فلانعقاد الاجماع من المسلمين على عدم حجية
ظنون المقلد في الاحكام الواقعية والمجتهد في الموضوعات الخارجية في مقام القضاء
بل الضرورة الدينية قاضية بذلك فالتقليد والقضاء انما شرعا في اصل الشرع
على وجه لا يجوز الرجوع فيهما الى الظن في الاحكام في الاول والموضوعات في الثاني
فانهما منشأ كان كما لا يخفى فعدم جواز الرجوع فيهما الى غير ما هو المقرر فيهما ليس

من جهة الاصل والعمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم بل بواسطة ثبوت
حرمته بالخصوص كما في القياس واضرابه وذلك لا يقتضي بعدم جواز اعمال الظن في
تعيين الطريق والاشكال عليه في الاحكام فيما ليس كك على ما هو ظم واما تفصيلا فلان
الظنون المعمولة في تعيين الموضوعات للمقلد والاحكام للقضاة ظنون مضبوطة معلومة
مندرجة تحت قاعدة مقررة في تعيين الموضوعات عندهم من قول اهل الخبرة و
نحوه وفي تمييز ما يعد من القضاء من الشهادات والاجماعات المنقولة والاخبار الاحاد
ونحوها من الامارات التي تصادف الواقع غالبا بخلاف ظن المعمول في الموضوعات
للقضاء فانه غالبا من الامور التي لا عبرة بها ولا يتفق مطابقتها للواقع كحسن الظن
بالمدعي مثلا ولا سيما بالنسبة الى خصوص احاد المكلفين المختلفين بحسب قوة
عقولهم وضعفها المنتهية الى اختلاف مراتب افهامهم وبخلاف الظنون المستعملة
في الاحكام للمقلدين من الحدسيات والتخمينات المختلفة بحسب اختلاف اذهانهم و
لعمري لو انه يجوز للمقلد اعمال ظنه في تشخيص الاحكام لكان لكل واحد منهم متدينا
بغير ما تدين به الاخر ويجر ذلك الى اضمحلال الدين وفساد شريعة خاتم النبيين
وكساد طريقة سيد المرسلين وعلى هذا الاصح ومرج نعم لو فرض تمكن المقلد
من تشخيص الاحكام بمثل ما يشخص به الموضوعات من الظنون المنضبطة لقلنا بجواز
اعماله فيها ولا ضير فيه الا انه خارج عن مفروض الكلام في المقام واما ما ذكر من
عدم جواز رجوع المقلد الى الميت الاعلم من جهة نفي انه ليس بذلك المعلوم فانه كما

ما

ما اشار اليه فهذا هو المحقق القمي وضرب من الاستبعاد يجوز من لذلك فالوجه
فيه ما عرفت من قيام الاجماع عليه ولولاه لما كان القول به بتلك المكانة من
البعد وبالجملة فكما ان اسباب تمييز الواقع والطريق اليه فيما نحن فيه متحدة فانها في
المقامين هي الاجماعات والاخبار والشهرات مثلا فكذا لو كان في المقامين المفيض عليهما
امارات التشخيص متحدة في كل مورديهما لقلنا بجواز عمل القاضي بتلك الامارات في
تشخيص الموضوعات والمقلد في تشخيص الاحكام فظهر ان قياسهما على المقام قياس مع
الفارق هذا تمام الكلام في الوجه الذي اورده بعض الاجلة في فصوله واورد
بعض الافاضل في التعليقة وجها متقاربة حاصلها يرجع الى دليل الانسداد بتغيير ما
في احدى مقدماته فابدل المقدمة القائلة بعدم الرجوع في تعيين الحكم
الثابت في الجملة في المقدمة الثانية الى البرائة الاصلية كما احتملها المحقق الجمال
عدم جواز الرجوع اليها في نفي الاحكام الواقعية الثابتة في اللوح المحفوظ التي
نزل بها جبرئيل الى النبي ص في دليل الانسداد وعلى ما قرره عدم جواز الاستناد اليها
في مؤديات الطرق والفرق بينه وبين ما تقدم نقله من الفصول انه زاد
في دليل مقدمة وهي العلم الاجمالي بنصب طريق من الشارع علينا فانه قد
اعتبر عدم جواز اعمال البرائة في مؤديات الطريق وان امكن ارجاع كل منهما الى
الاخر وكيف كان فمناط هذا الوجه ان ما ثبت في حقنا دون من تقدم منا
او يتأخر عنا ولو في اصحاب النبي ص والائمة ليس الا التكليف بمؤديات الطرق المقررة

والتكليف بالواقع انما هو شأن محض واستكشف بالرجوع الحاصل المقلدين في
اخذ الفتاوى عن المجتهدين واصحاب الائمة عنهم وبعضهم عن بعض فان المراد
في اسنادها تراجع ذوجها والصبيان معلمهم من غير احتمال الخطاء في الدلالة او في
السند او في جهة الصدور فيعملون فيها باصالة الحقيقة واصالة عدم السهو والنسيان
واصالة عدم التقية ونحوها من الاصول المعمولة عند العقلاء في استنباط مداليل
الكلمات ومؤديات الاخبار والطلبات فالخطاب المتوجه الينا فعلا ليس الا مثل هذه
الاحكام ثم استظهر ايضا جريان اصالة البرائة فان وجود الحكم في الواقع لا ينافيها بل
فيما لو كان الدليل مفقودا واحتمل ناعلى الحكم من حيث عدم عن التكليف بناء الدليل
يجري اصالة البرائة في محل جريانها ونعني بها لو حصل العلم بالواقع بان بعد حصول
العلم بالواقع فلا تكليف الا به حيث انه لا يقصد طريقه طريق بعد العلم فلا تكليف
بمفاده لا فعلا ولا شأنا فان السالبة قد تنفي بانتفاء موضوعها واطال في بيان
مرامه كما هو ديدنه طاب الله ثراه في غير المقام ايضا وفرع عليه النتيجة المطلوبة من
اعمال الظن في تشخيص الطريق لتحصيل الاحكام التي ثبتت حقنا ويتوجه علينا فعلا
بعد انسداد باب العلم اليها واجاب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي انه لا ريب
في ان لله احكاما واقعية في كل واقعة والدليل على ذلك بعد الاجماع من المخالفة
هو تسليم الخصم منها وانها لا يجري في حقنا الا بعد العلم بها تفصيلا او اجمالا مع التمكن
من الامتثال ولولا ان العلم الاجمالي كاف في تنجز التكليف مع تمكن المكلف مثلا

لما صح تكليف الكفار بالفروع مع ان الاجماع منا منعقد على التكليف فيها بالنسبة
اليهم ويدل على هذا ظواهر بعض الاثار المروية عن الهداة الابرار منها ما قد ورد
بعضهم فيما سئلهم عن سماع غناء الجواري فاجابه بانه ما اسوء حالك لو مت على مثل
هذه الحالة فان من الظاهر ان العلم التفصيلي لم يكن له حاصلا ولولا العلم الاجمالي ايضا
فلا وجه لعقابه كما يظهر من قوله ما اسوء ثم ان جعل الطريق ونصبه من الشارع تارة
في حال الانفتاح واخرى في حال الانسداد وعلى الاول فقد يجعل الطريق لا من حيث
اشتماله على مصلحة متداركة لمصلحة الواقع عند التخلف منها بل الوجه في الجعل انما
هو بواسطة غلبة مطابقة للواقع تسهيلا للعباد عند التخلف وقد يجعل من حيث
اشتماله على المصلحة المتداركة والفرق بينهما انه على الاول وجهه محض تحصيل الواقع
بالامتثال بعد الاتيان على وجه يوافق الطريق وعلى الثاني عزيمة يجب الاعتقاد
عليه فلا يحسن الاحتياط وتحصيل الواقع اذ هو حرج في عرض الواقع وعلى الثاني فقد
يجعل الطريق من حيث هو مرآة للواقع ودالة لموصول اليه من غير اشتماله على مصلحة
عدا كونه مرآتا ودالة وقد يجعل من حيث اشتماله على المصلحة التسهيلية ولا وجه لجعل
الطريق حال الانسداد من جهة اشتماله على المصلحة المتداركة كما لا يخفى وعلى التقادير
الاربعة تارة على وجه الجعل حقيقة واخرى على وجه الامضاء في طرقهم المعمولة
عندهم في استكشاف مطالبهم واذ قد عرفت هذا فنقول لان اداه هنا طرق
جعلية تعبدية مشتملة على المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في صورة التخلف و

والمتداول في الافادة والاستفادة للشارع واصحابه انما هو في هذه الطرق
فغير سديد للعلم القطعي بان المجعول من الشارع على تقديره ليس من
هذا القبيل ويكذبه ملاحظة احوال ما استكشف منه مطلوبه فان من المعلوم
ان مراجعة الزوجة والصبيان لزوجها ومعلمهم ليس الا من جهة استكشاف الواقع
وكذا اعتماد العقلاء على الاصول التعبدية كاصالة الحقيقة ونحوها ليس الا بواسطة
انه لو لم يعتمد على تلك الاصول لكان التخلف اللازم على تقديره اكثر من التخلف
على تقدير الاعتماد عليها فنحن كما نراجع وجداننا تارة بعد اخرى وكرة بعد اولى
لا نرى في نفوسنا عند الاعتماد على الطرق المعروفة الا من حيث انها كاشفة عن
الواقع مبينة له ولا يكاد ينكره الا مكابر او من لا خلاف له من دعهم شيء وان اراد
ان المتداول في الافادة والاستفادة انما هو من الطرق المعروفة الكاشفة عن الواقع
لا من حيث انها طرق تعبدية مشتملة على المصلحة المتداركة فغير مفيد فيما هو بصدده
اما اولا فلان الطرق المعروفة عند العقلاء انما هي الطريق التي فطرهم الله على الاعتماد
عليه وخلقهم معتمدين عليه فكلما راجعوا اليه من طريقهم ان علما فعلم وان
ظنا فظن فلا وجه للقول بالانسداد باب العلم فيها واما ثانيا فلان الطرق المعمولة
عند العقلاء ليس الا من جهة المرآتية والطريقية فلو فرضنا انسداد باب العلم فيها
فلا بد من تحصيل مقدمة اخرى غير المقدمة المعتد فيها باب العلم ولا يكتفي بانسداد
باب العلم فيها باعمال الظن فيها كما لا يخفى ثم ان الامضاء من الشارع للطريق لا يزيد

على حكم العقل بالامتثال من جهة الارشاد ومنشأ الاشتباه هو الخلط بين
الارشاد والامضاء فكما ان العقل بعد ملاحظة الامر يحكم على جهة الارشاد بالامتثال
فكذا الشارع امضائه للطريق معناه ارشاده بالامتثال من الطريق فقد يتخيل ان مجرد
هذه الارشاد يفيد احكام الواقعية فكانها لم تكن مجعولة اصلا غير منجزة في حقنا
كما تقدم في الرد على الوجه الاول المنقول من الفصول وبالجملة ان القول بتمام الاحكام
الواقعية باسرها انما يتم بعد انتفاء العلم راسا لا اجمالا ولا تفصيلا والقول بالتقييد
انما يتم اما لو قلنا بان التقييد شرعي لا عقلي وقد ظهر مما مر فسادهما بما لا مزيد عليه
مضافا الى ان التقييد على تقدير ثبوته ايضا مما لا يجدي كما مر ثم ان ما مر في بيان
هذا الوجه يظهر وجه اخر في عدم جواز اعتماد القاضي على الظنون المستعملة في تشخيص
حكم الواقعة التي ترافع المتخاصمان اليه فان القاضي لا بد وان يعتمد على مداليل
الطرق الخاصة المقررة عنده ولا يجوز له التوصل الى الواقع لقوله ص نحن نحكم بالظاهر
والله اعلم بالسرائر ولما روي ان عالما من علماء بني اسرائيل قد ناجى الى الله يا رب كيف
اقضي بين الناس بما لم تره عيني وسمعه اذني فالهمه الله تعالى اقض بين الناس
بالبينات واضفهم اليها باسمي وقد اوردنا في التعليقة ايضا وجهين اخرين لا باس
بنقلهما وبيان ما يرد عليهما الاول منهما غير موقوف على تمهيد مقدمات بعد
توضيح منا الاول ان مجرد العلم الاجمالي كاف في تنجز التكليف على المكلف كما تقدم
ويدل عليه مضافا الى ما عرفته اجماع الفرقة مع قضاء ضرورة العقل به ولم يعرف

في ذلك ما لفظه الا ما قد يظهر من المقدس الاردبيلي ومن اقتفى اثره في ان الواجب
بعد العلم هو الفحص وتحصيل المعرفة بالواجب وتشخيص ما ثم لا الاحكام الواقعية
المعلومة بالاجمال ومن هنا قد اورد عليه المحقق جمال بان اللازم على تقديره
وجوب المقدمة دون ذيها الا ان يلتزم بوجوبها نفسا واصلا كما احتمله الشهيد
هذا في بحث المقدمة وبالجملة فلا فرق في تنجز التكليف بين ان يكون المكلف عالما
بالاجمال او بالتفصيل الا ان جعل البدل في الظاهر على الثاني غير معقول بخلاف
الاول فيجوز للشارع ان يجعل في مرحلة الظاهر عند العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية
كالبرائة ونحوها من الاكتفاء بواحد من المعلومات الاجمالية في الشبهة المحصورة
او الاحتياط وهذا هو منشأ النزاع في البرائة والاحتياط الثانية ان العقل بعدما
علم بالتكليف وقطع به وتنجز معه يحكم حكما اوليا بوجوب تفريغ الذمة وتحصيل
فراغها والتخلص عن العقاب اللازم على تقدير المخالفة ولو باسقاط الامر كما
نفسه في موضع غير موضع المكلفين كاختيار السفر عند وجوب الصوم وازالة
الثوب عند وجوب الغسل مثلا ولا يتفاوت في ذلك مراتب العقول فان هذا
هو الذي فطرهم الله عليه حتى ان ضعفاء العقول ايضا لا يتأبون في ذلك بل يثبتون
الجرائم تقتضي به نعم قد يزيد على ذلك في العقول الكاملة بواسطة علوها في
حد كمالها فانها تحكم بلزوم الاطاعة والامتثال والاتيان بالمأمور به من حيث كونه
محبوبا لله او كون الامر حقيقيا لان يمتثل امره او كون المأمور جديرا لان يمتثل

باوامره

باوامره تعالى الى غير ذلك من اختلاف مراتب الاطاعة والامتثال الثالثة ان العقل يستقل
بقيام الظن مقام العلم بعد تعذره وحيث ان الواجب في المقام هو العلم بالفراغ على ما
عرفت انفا فلو تعذر والعلم به قام الظن مقامه والظن بالفراغ لا يحصل الا بالظن المتعلق
بالطريق دون الظن بالواقع لعدم الملازمة بين الظن بالواقع والظن بالفراغ الا
ترى ان القياس يحصل منه الظن بالواقع مع انا نعلم ببقاء الاشتغال فضلا عن الظن
بالفراغ واذا تمهد هذه تعين حجية الظن في الطريق دون الواقع لتلازمه للظن
بالفراغ وهو المطلوب والجواب عنه اما اولا فبالنقض بما اذا كان الطريق مظنونا بظن
غير معتبر فكما ان الواقع لو كان مظنونا بواسطة القياس مثلا لا يلازم الظن به الظن
بالفراغ فكذا لو ظننا بحجية طريق من جهة القياس فلا يلازم الظن به الظن بالفراغ
كما لا يخفى واما ثانيا فبالحل وبيانه ان المقدمات المذكورة كلها مسلمة الا انها لا يترتب
عليها النتيجة المطلوبة فان التكليف بالواقع وبالطريق تارة يكون تكليفا فعليا كان
علمنا الواقع بخصوصه او الطريق كذلك ولا ريب في الاجتزاء بكل واحد منهما لحصول الفراغ عنه
حصول احدهما خاصة وشبهه عند التمكن منهما جميعا واخرى يكون تكليفا شانيا
كان لم نعلمهما كذلك نعم لو كان الجهل سببا لسقوط التكليف فلا فرق بين الواقع والطريق
والا فالظن يقوم مقام العلم فيهما من غير فرق بينهما مع حصول الظن بالفراغ
فيهما وتحقيق ذلك ان الظن المتعلق بالواقع والطريق لو كان من الظنون المعتبرة فالظن
بالفراغ يحصل فيهما جزما ولا ينبغي الارتياب فيه ولو كان من الظنون الغير المعتبرة فالعيان

مثلا في مورد القياس فيه حكمان احدهما الحكم الواقعي المطابق للمصالح والمفاسد
الذي تعلق به القياس ولا ريب في عدم تنجزه في حقنا وكونه شانيا بالنسبة الينا
وثانيهما الحكم الظاهري المتنجز في حقنا فعلا وهو الرجوع الى الاصول في مورد القياس
مثلا لو ظننا بوجوب الصلوة الفلانية من جهة القياس فالتكليف المتوجه علينا
في تلك الواقعة هو الاخذ باصالة عدم الوجوب او غير ذلك من الاصول العقلية ولو
ظننا بحجية امارة بواسطة القياس فاللازم في حقنا هو الرجوع الى اصالة عدم الحجية
مع ان المظنون بالنسبة الى الواقع في الاول هو وجوب الصلوة وفي الثاني هو الحجية فان
اراد ان الظن بالحكم الواقعي من جهة القياس لا يستلزم الظن بالفراغ من التكليف
الواقعي الشاني فمن المعلوم حصول الظن بالفراغ منه ولا ينبغي الارتياب فيه من غير
فرق بين الواقع وطريقه وان اراد ان الظن بالحكم الواقعي لا يلازم الظن بالفراغ
في الحكم الظاهري فهو كذلك الا انه لا ربط له باختصاصه بالواقع فالظن الحاصل بحجية
طريق قياسا او على غيره لا يلازم الظن بالفراغ من حيث حكمه الظاهري من لزوم
العمل باصالة عدم الحجية في مورد القياس فتدبر الثاني انه كما قرر الشارع
احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما
قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا
فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا نقطع معه بالوصول
الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع

الى

الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع نظرا
الى الواقع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن مقام العلم
حينئذ وفيه اولا ما عرفت فيما تقدم ان حال مطلق الظن بالنسبة الى ساير
الامارات انما هو مثل حال الاصل بالنسبة الى دليل اجتهادي فكما لا يجوز الترديد
بين الاصل والدليل بان يكون المرجع في المسئلة الفلانية اما الاصل واما الدليل
فكذا لا يجوز الترديد بين مطلق الظن وساير الامارات فان كون الظن طريقا انما
هو بجعل العقل ولا حكم له الا بعد فرض انتفاء ساير الطرق الجعلية او المجعولة وثانيا
سلمنا ذلك لاحتمال كون مطلق الظن ايضا طريقا توقيفيا لكنه يرد عليه ما اوردنا
على الوجه الاول المنقول من الفصول في رابعه ولا نطيل باعادته وقد يتمسك في
دفع هذا القول بالاجماع المركب فان كل من قال بحجية الظن في الاصول فقد قال
بحجيته في الفروع ايضا وهو كلام فرضي لا اصل له لما قد عرفت مرارا ان التمسك
بالاجماع المركب مثلا انما يصح فيما لم يكن المسئلة متمحضة في العقليات بان كان
له جهة توقيفية واما اذا لم يكن كذلك بل كان الحكم ثابتا في احد طرفي الاجماع بواسطة
علة عقلية غير موجودة في الطرف الاخر كما يدعيه الخصم في المقام فلا وجه للاستناد
اليه قطعا كما عرفت لا تسرية عليه واما ساير الوجوه التي اوردها في التعليقة فمرجعها
الى لزوم الاخذ بالمتيقن من اعتبار الظنون المظنون حجيتها وستعرف
فسادها فيما سيأتي بعيد ذلك هذا تمام الكلام في ابطال قول من يقول بحجية الظن

في الاصول فقط واما ما ذهب اليه المشهور من القائلين بالانسداد من حجية
الظن في الفروع فقط فنظرهم على جريان دليل الانسداد في نفس الاحكام الواقعية
وقضية ذلك لا تزيد على حجية الظن فيها واما الظن في الاصول فسيجيء ان جماعة الامر
وفيه اولا جريان دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية والعمل بالحجة الى حد ايهم
حكم شرعي بل هو معظم الاحكام الشرعية فلو جوزنا اعمال الظن فيها بواسطة جريان
دليل الانسداد فيها فلا مناص من القول بحجية الظن فيه ايضا وثانيا قد عرفت
ان الواجب اولا وبالذات الذي يحكم العقل بعد علمه بالتكليف ولو اجمالا هو تفريغ
الذمة وهو كما يحصل باعمال الظن في الواقع فكذا يحصل باعمال الظن في نفس الطريق
فلا وجه للاختصاص بل العمل بالطريق في الحقيقة لا يزيد على العمل بالواقع فان
العمل بخبر الواحد انما هو من جهة بدليته عن الواقع بلا لزوم القطع بتفريغ الذمة
عن الواقع كما لا يخفى فظهر من جميع ما ذكر الرد على الوجهين ووجه قول المختار ايضا
وانما اطلنا الكلام في المقام لانه من مزال الاقدام فتبصر جيدا الثاني من الامور التي
ينبغي التنبيه عليها انه هل النتيجة الحاصلة من المقدمات المذكورة هل هي ناتجة
كلية او مطلقة مهملة وبعبارة هل الحجة بعد الانسداد كل ظن او الظن في الجملة يجب
ال كلية وجزئية والعموم والاهمال تارة يوخذان بالنسبة الى الاسباب كالظن الحاصل
من الشهرة والاجماعات المنقولة ونحوها واخرى بالنسبة الى الموارد ايضا كالظن
في المسائل الفرعية والاصولية الاعتقادية والعملية والموضوعات الصرفة ونحوها

والكلام

والكلام في الثاني انما سنعرفه في الامور الآتية على تفصيل فيها واما الكلام في
الاول فتحقيق القول فيه ان دليل الانسداد تارة يرد في كل جزئيات
المسائل المنسد فيها باب العلم كما عليه المحقق القمي وصاحب المعالم فبنوا على
ابطال البراءة والاحتياط في جميع الموارد الجزئية على نحو ما ترى في ابطالهما من عدم الدليل
على اصالة البراءة فيما لو خالف الخبر الواحد او امارة ظنية اخرى لابتناء اعتبارها
على الظن عندهم وعدم الدليل على الاحتياط للاكتفاء بعدم المخالفة القطعية
فيما لو علمنا بالتكليف اجمالا عندهم ايضا وعلى هذا التقدير لا بد من القول
بحجية الظن مطلقا من اي سبب حصل اذ مناط الاعتبار هو هذا الوصف ولا ترجيح فلا
فرق في نظر العقل بين خصوصيات الاسباب ففي كل ما انسد فيه باب العلم من المسائل
الخاصة يجب التعويل على الظنون الجزئية الناشئة عن خصوصيات الاسباب
فعلى هذا لا وجه لكثير مما ورد عليه بعض من تأخر عنه من الاكتفاء ببعض
الظنون حسب ان في البعض الآخر ايضا يجري ما عرفت من الدليل الا ان الكلام
في اصل المبنى كما عرفت في مقدمة ابطال البراءة والاحتياط واخرى يرد على وجه
الكلية كما عرفت تقريره منا فلا يحتاج معه الى ابطال البراءة والاحتياط بالكلية بل
ابطال كليتهما كاف في جريان الدليل كان يقال ان الرجوع الى البراءة الاصلية
يلزم الخروج من الدين والاحتياط يوجب الحرج كما عرفت وح فاما ان يكون
العقل حاكما في النتيجة او كاشفا فيها عن حكم شرعي فعلى الاول كما هو التحقيق

فالنتيجة كلية لان حكم العقل لا بد وان يكون دائما في موضوع منقح وتفصيله
ان العقل ما لم يحط بجميع جهات موضوع حكمه وقيوده لا حكم له فلا فرق
في نظر العقل في الاسباب الظنية الا اذا قام القاطع على عدم اعتباره كالقياس في
وجه فانه يحتمل ان يكون مثل القياس حيث ان الشارع قد كشف عن غلبته
وافصح عن عدم مطابقته للواقع غالبا او العالم بالعواقب قد نهى عن سلوكه
بواسطة ان في سبيله مفسدة غالبة يساوي مصلحة الواقع ولو لم يزد عليها
خارجا عن موضوع حكم العقل من حكمه كما لا يخفى ابتداء غير هذا الموضوع المنهي
عنه مثلا وان كان قد يحتمل عدم الفرق في نظر العقل من هذه الجهة ايضا
وسيجيء في مقام اخراج الظن القياسي واضرابه زيادة توضيح لذلك فانتظر
نعم لا ينبغي الارتياب في ان العقل يفرق بين مراتب الظنون في الشدة والضعف
فالظن القوي والشديد من اي سبب حصل هو موضوع حكم العقل ولا غائلة
فيه وعلى الثاني فالنتيجة مهملة فان العقل ح كاشف عن جعل طريق ظني
من الشارع في الجملة من غير بيان السبب فيه فيحتمل ان يكون الطريق بعد
الانسداد مطلق الظن او بعض اقسامه باعتبار السبب او المرتبة فيحتاج القائل
بمطلق الظن على هذا التقدير الى مقدمة اخرى يعم جميع الظنون الا ان التحقيق
هو حكومة العقل بعد الانسداد فان مرجعها الى تحصيل طرق الاطاعة والامتثال
والعقل في مثاله مستقل فكما ان طريق الامتثال في صورة الانفتاح هو العلم

ولا فرق

ولا فرق في نظر العقل بين اسباب حصول العلم فكذلك طريق الامتثال بعد المقدمات
المذكورة في صورة الانسداد في نظر العقل هو الظن ولا يمكن افتراق افراده بواسطة
اختلاف اسبابه الا على ما عرفت من الوجهين على انه لا ملازمة بين المقدمات
والنتيجة على تقدير الكشف اذ من المحتمل عدم جعل الشارع طريق الامتثال بعد
الانسداد فلعله قد وكلنا الى ما يستقل عقولنا بطريقيته كما هو كذلك في الواقع فيحمل
ما قد يدل بظاهره على الجعل على جريه مجرى الارشاد كالامر بالاطاعة فان وجوب الاطاعة
مما لا يحتاج في اثباتها الى امر لاستقلال العقل فيها والا فيدور او يتسلسل بحث
من ذلك ايراد اشكال القياس في المقام فانه على تقدير اهمال النتيجة مما لا ارتياب
عدم اتجاهه وبالجملة الاهمال والاجمال انما هما من صفات الالفاظ واما العقل
فليس فيه شائبة الاجمال والاهمال وعلى تقديره يصح الايراد بعدم قبول حكم
العقل للتخصيص فيشكل اخراج القياس بخلاف ما لو كان الحكم شرعيا وان كان
الحكم بترتب النتيجة على المقدمات عقليا اذ لا كلام فيه بواسطة عمومه في جميع
الاستدلالات فانه قابل للتخصيص ولا اشكال اذ لا حاجة في اخراج القياس الى ارتكاب
مثل هذه التمحلات والتكلفات الباردة التي تضحك منها البهائم ثم لو قلنا
بالكشف ايضا فهناك امور تدل على التعميم سيما على بعضهم بالمقدمات المعممة فيها قاعدة
بطلان الترجيح بلا مرجح كان يقال ان بعد ما استكشفنا بطريق العقل اعتبار بعض الظنون
شرعا اجمالا فاما ان يكون ذلك البعض هو الظن المعين في الواقع غير المعين عندنا

او العكس او المعين عندنا والواقع او العكس والكل باطل والاخذ بالبعض دون
غيره ترجيح بلا مرجح فوجب ان يكون الكل وهو المطلوب ويتم هذا الوجه لو ابطلنا
ما يحتمل كونه مرجحا لبعض الظنون بالنسبة الى الاخر وهو احد امور ثلثة الاول
كون بعض افراده متيقن الاعتبار اما حقيقة كالصحيح الاعلائي المفيد للوثوق المعمول
به عند جماعة كثيرة من الاصحاب واما بالنسبة الى الاخر كالصحيح المشهور دون المفيد للوثوق
بالنسبة الى الحسان او الموثقات مثلا الثاني كون بعض افراده اقوى من الاخر
من غيره الثالث كون بعض الافراد مظنون الاعتبار ووجه الترجيح في هذا الوجه
يحتمل ان يكون من حيث ان بعد ما تعلق الظن ببعض افراده في جميع الظنين
جائز المصلحتين فعلى تقدير احتمال التخلف في الواقع قد ينتفي احتمال بدلية له
في الواقع وعلى تقدير احتمال التخلف في بدليه قد ينتفي احتمال اشتماله على مصلحة
الواقع بخلاف ما اذا لم يكن الظن مظنون الاعتبار ويحتمل ان يكون من حيث جريان
دليل الانسداد فيه كان يقال ان العمل بالظن حكم من الاحكام الشرعية التي قد انسد فيها
باب العلم فلا بد من تعيين الظن المعتبر شرعا بالظن لانسداد باب علم التعيين فيه
والكل لا يصلح مرجحا اما اجمالا فلانه من غير مجد في الترجيح ومن غير كاف في العمل
واما تفصيلا فلان القدر المتيقن الحقيقي كالخبر الجامع لصفات الراوي كان يكون
عدلا اماميا ضابطا والجامع لصفات المضمون كان يكون موثوقا به ولصفات الاعتبار
كان يكون معمولا به عند الاصحاب في غاية الندرة ولو فرض وجوده بين الاخبار

نحو من الظنون الخاصة المعتبرة باجماع الفرقة المحقة كما تقدم وعلى تقدير انتفاء
احد القيود ينتفي اليقين قطعا فانه على تقدير انتفاء المرتبة يحتمل حجية غيره اذ
لعل مناط الاعتبار هو الظن ولو انتفى العدالة يحتمل حجية غيره لاحتمال ان المناط حجية
بالوثوق ولو انتفى الوثوق يحتمل اعتبار مطلق الخبر العدل لاستمال ادلتها الا اعتبار
بالعدالة واما القدر المتيقن الاضافي فهو وان كان كثيرا كما بنينا عليه في الرد على
بعض الادلة فيما تقدم لكن الانصاف احسن الاوصاف ويقتضاه عدم وجود
القدر المتيقن بين الامارات سوى ما عرفت سيما فيما لو فرضنا امارة ظنية اخرى
معارضة لها كما يظهر بالتامل واما قوة الظن فلان المرتبة المنضبطة منها وهو
الوثوق والاطمينان وسكون النفس عندها وركونها اليها منها في غاية الندرة
بحيث لو فرضنا الاعتماد عليه يلزم احد المحذورين من الخروج عن
الدين على تقدير اعمال البراءة والعسر والحرج على تقدير الرجوع الى الاحتياط واما ما
غيرها فهي غير منضبطة بين مراتب ما لا يتناهى فان كل وجدان احد الظنين
في مرتبة الادون الى الاعلى مدارج كامله الى ان ينتهي الى العلم ولذا لا فرق بين
افراد العلم في الحجية وعدمها من العلوم القوية الشديدة والعلوم الضعيفة فان كل مرتبة
منها تكون حجة مع انه قد يرى في النظر ان العقل بتقييد الحجية باقوى الظنون والملاك
الاسباب قد يكون على خلاف ما استقر عليه طريقتهم فانه لا قائل بالفصل ظاهرا بين اقسام
الشهرة وانواع الاجماع وافراد الاستقراء مثلا فتحصل مما ذكرنا ان الترجيح بالاقوائية ينافي

ما قد بنينا عليه من الكشف لانه كما هو كذلك يمكن ان يكون منشأ الترجيح بالاقوائية
انما هو قرب الاقوى الى الواقع وهو يتم لو كان الحاكم بالرجوع الى الظن هو العقل
واما لو لم يكن فليس للعقل ترجيح احد الظنين على الاخر بما يتخيله مرجحا كيف و
يحتمل في الامور التوقيفية جعل الحجة ادون مرتبة نعم هو كذلك في الواقع لما عرفت
من ان التحقيق حكومة العقل واما بعد ما فرضنا حكومة الشرع فيه وكشف العقل
عنه فلا وجه للترجيح بالاقوائية لاستلزامه خلاف الغرض واما كون الظن مظنون
الاعتبار فعلى الاول من وجهي تقرير توجيهه نقول اما اولا فلانا نفرض امارة
ظنية اخرى يصادق ظنه من جهة زيادة قوته للظن المتعلق بالواقع والامارة
فيه بواسطة ضعفها مثلا حيث ان المناط والترجيح على تقديره هو الاقوائية وهو
حاصل في الظن القوي ايضا لو لم نقل بكونه ازيد وفي غيره ان كون الظن مظنون
الاعتبار انما حجته ترجيحه على ما قررنا انه يجمع الظنين ويحاذي احد مرتبتين وعلى
تقديره يكون اقرب للوصول الى الواقع لان احتمال الخلاف فيه موهوم في موهوم
بخلاف احتمال الخلاف في الظن بالواقع فقط فانه موهوم في مرتبة واحدة وعلى
هذا لو فرضنا الظن بالواقع ظنا قويا دون رتبة العلم او الاطمينان بقليل والظن
في الواقع والطريق كليهما ظنا ضعيفا في اول مراتبه لو لم نقل رجحان الاول الظن
القوي فلا اقل من التساوي واما ثانيا فلان الترجيح به مما لا يكاد ينضبط
في مقام ولا يستقر في مرتبة لان قضية ذلك اعتبار الظن المظنون اعتباره بظن

اقوى وايضا مظنون الاعتبار مثلا لو قامت امارة ظنية مظنونة الاعتبار كالخبر
مثلا على حجية امارة ظنية اخرى كالاجماع المنقول مثلا وهكذا فان استند
انتهائه الى ظن لم يكن اعتباره ظنيا فليستند اليه اولا من غير احتياج الى مثل
هذا الضم والا فيدور او يتسلسل ولو لم يمتنع وذلك واضح لا سترة عليه
واما ثانيا فلان الترجيح بالظن على ما عرفت في الوجه الاول هو كاشف عن حكومة العقل
في النتيجة وعلى تقديره فلا حاجة الى مثل هذه الوجوه فلو فرضنا حكومة العقل
فلا حاجة اليه والا فلا وجه للترجيح اذ لعل المناط في نظر الحاكم هو غير ما ذكر واما
على الثاني من وجهي ترجيحه كما ذكره بعض الاعاظم في التعليقة كان يقال ان انسداد
باب العلم وبقاء التكليف يكشف عن حجية طريق من الطرق الظنية وباب العلم بتعيين
ذلك الطريق منسد والتكليف باق فلا بد من اعمال الظن في الطريق بحكم دليل الانسداد
فلا مناص من الاخذ بالطرق المظنونة الاعتبار فانها بعد ما اشتملها الادلة القطعية
كما عرفت لو لم يكن قطعية فلا اقل من كونها ظنية بخلاف غيرها فان عدم اعتباره
مظنون بواسطة الاعراض المشهور عنه وهو المطلوب فيرد انه مبني على مقدمة فاسدة
وهي كون العقل كاشفا عن حجية ظن في الجملة ولا ملازمة عقلا ولا عرفا ولا شرعا
بين المقدمات المذكورة التي منها انسداد باب العلم وعدم جواز الرجوع الى الامور
الكلية والجزئية فيما عدم تناسبهما وبين النتيجة على هذا التقدير وهي حجية معين
في الواقع غير معين عندنا لجواز الرجوع الى الطرق المقررة عند العقلاء لانه من فروع

الاطاعة والامتثال والعقل مستقل في طريقه فلو كان نتيجة الانسداد هي هذه
فلا ريب في بطلانها بوجوه عديدة اما الاول فلان المعهود المسلم من الادلة الشرعية
فيما سبق بين افادة القطع باعتبار الاخبار كالاخبار الصحيحة المعمولة عند الاصحاب
الموثوق وبين عدم افادته في وجه فلا وجه للتمسك بما في ظنية عنوان الخبر نعم
يتم ما ذكره واما الثاني فلان الدليل المعول في النتيجة المهملة الحاصلة من الدليل
الاول اما ان يكون مستلزما لنتيجة كلية فلا يكون الاول ايضا مستلزما لها واما ان
يكون مستلزما لنتيجة مهملة مثل ما انتجه الاول فح فان استند في تعميمها الى دليل
اخر فينتقل الكلام اليه وهكذا الى ان يتسلسل او يدور وان لم يستند الى دليل
اخر فلا يجدي شيئا فانه اهمال في اهمال فظهر من جميع ما ذكر ان العقل في النتيجة
حاكم والمتكلم انما يلجأ اليه عند ضيق خناقه ويلتزم بالمكونة من حيث لا يشعر
ثم ان المحقق النراقي قد احتمل وجها ثالثا لتقديم مظنون الاعتبار بين سلسلة
الظنون غير الوجهين المذكورين حاصله يرجع الى انه ما معنى لمطابقة الدليل
على ترجيح المظنون على غيره فانه بعد ما اورد على الدليل بوجوه عليلة وزيفه
بكلمات ضعيفة قال في المقام وللخصم ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون
الحجية فيختار خصوصه من جهة الظن بالحجية ولا شك انه لا يلزم ح الترجيح بلا مرجح
ثم اورد على نفسه بما حاصله ان ترجيح الظن بالظن لا يتم الا بعد القول باصالة
حجية كل ظن فان الظن المتعلق بمثله لا بد وان يكون حجة حتى يصح به الترجيح

واجاب

واجاب عنه بانه خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه وناش عن عدم الفرق بينهما
فمهد لبيان الفرق بينهما مقدمة ثم فرع عليه ما لخص بعد ده وحاصله ان الترجيح (مطلب في ٢)
بلا مرجح الذي يحكم العقل ببطلانه وامتناعه هو الكون مع احد الطرفين والميل اليه
والاخذ به من غير مرجح وان لم يحكم بتعينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر اخر وراء
اصل الترجيح والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح وشتان ما بينهما فالمرجح غير الدليل
والاول يكون في مقام الميل والعمل والثاني في مقام التصديق والحكم وليس المراد
من الاخذ بالظن المظنون الحجية انه يجب العمل به والحكم بانه واجب العمل والتصديق
به حتى يلزم ما ذكره بل الغرض المورد انه بعد ما يلزم على المكلف ببقاء التكاليف و
انسداد باب العلم العمل بظن في الجملة لو عمل بالظن المظنون حجيته فالغريب واي
نقص يلزم عليه واستوضح ذلك بامثلة عرفية منها انه لو حضر طعامان عند احد
احدهما الذ من الاخر فلو اكل هذا الشخص الالذ لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم
اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم اكله لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم
لو كان احدهما مضرا صح له الحكم باللزوم ومنها انه من اراد المسافرة الى بلد كان له
طريقان متساويان من جميع الجهات ولكن يسافر بعض احبائه من احدهما فلو
اختار هو ايضا المسافرة في ذلك الطريق لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح ولكن لو حكم بتعيين
هذا الطريق المسلوك احتاج الى دليل قال وبالجملة جميع الموارد كك والحكم بلا دليل
غير الترجيح بلا مرجح انتهى ملخصا ومرادا وانت خبير بفساده في الغاية وكساده في النهاية

وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان من الامور الجلية التي لا يكاد يعتريها
ريب بطلان ترجيح الفاعل احد طرفي الفعل الممكن صدوره منه وعدمه على الاخر
بدون مرجح خارج عن الفعل والارادة في نظره والمراد من المرجح هو ما يخصص و
يعين وجود الفعل او عدمه بالوقوع فلو لم يصل الترجيح حد الوجوب على وجه
يمنع الطرف الاخر فلا محة يجوز مع هذا الترجيح الطرف الاخر فعلى هذا لم يتعين الاول
بالوقوع فالطرفان مع وجود المرجح لم يخرجا عن حد امكانهما ولم يبلغا درجة الوجود
او العدم فيحتاج في احدهما الى مرجح اخر فاذا فرضناه مرجحا يلزم ان لا يكون مرجحا حقيقة
ومع ذلك فينتقل الكلام الى المرجح الاخر وهكذا الى ان يتسلسل فالمرجح في وجود الفعل
وصدوره عن الفاعل لا بد وان يكون بحيث يجب معه صدور الفعل منه ويمتنع
جميع انحاء عدمه ويمتنع معه صدور الفعل منه فان الشيء ما لم يجب في نظر الفاعل
لم يوجد في الخارج ولو وجودا علميا وما لم يمتنع لم يعدم وهذا مما قد اتفقت عليه
كلمة العدلية والمخالف في ذلك لا يعد في زمرة العقلاء كالاشعرية فان مرجع الترجيح
من غير مرجح الى الترجيح من غير مرجح تارة من حيث وجود اصل الفعل في الخارج
فان نسبة الارادة بالنسبة الى الوجود والعدم متساوية وكذا الفاعل وغيره لو صدر
مع ذلك الفعل لزم ترجيح احد طرفي الفعل الممكن وجوده وعدمه من غير مرجح
بنفسه وبدون مخصص يعينه بالصدور فان الجزء الاخير من العلة التامة المقتضية
لصدور الفعل بعد لم يوجد ووجه اخرى الترجيح في المقام عبارة عن وجود الفعل

في الخارج

في الخارج بعنوان ما يأتي به في الخارج ويتنوع منه الترجيح هو نفس الفعل ووجوده كما
في اضرابه من المفاهيم المنتزعة عن الفعل باعتبارات مختلفة كالشروع في الفعل
الا ترى ان فعل الاكل والشروع فيه غير الاكل في الخارج فترجيح الاكل معناه وجوده في
الخارج فلو جوزنا الترجيح بلا مرجح فقد جوزنا وجود الفعل وترجيحه من غير مرجح و
هو فطري الاستحالة وضروري البطلان واخرى من حيث نقل الكلام في الارادة
فان وجود نفس الارادة مع انها فعل اختياري لا بد له من مرجح خارج عنها والا يلزم
وجود الارادة وترجيحها بدون المرجح وكيف كان فلا ريب في ان مرجح صدور الفعل
لا بد وان يكون بحيث يجب معه الفعل ويمتنع عدمه والا لم يوجد واذ قد عرفت
هذه فنقول ان ما ذكره في الفرق بين المرجح والدليل بان المرجح غير الملزم في دفع ما
قيل عليه مما لا محصل له عند التحقيق فان اراد في المثال المذكور ان مرجح اكل الطعام الالذ
والعمل لا يجب ان يكون ملزما في صدور هذا الفعل من الآكل فهذا كلام باطل
لاوله في الحقيقة اما الى عدم صدور الاكل والفعل منه او الى جواز الترجيح بلا مرجح وهو
راجع الى الترجيح بلا مرجح وتجويزه يوجب انسداد باب اثبات الصانع وان اراد ان مرجح
الحكم الاعتقاد بالاكل الالذ لا يلزم ان يكون ملزما فهذا ايضا كسابقه ظاهر البطلان
فان العلم ايضا موجود من الموجودات الامكانية وجميع سلسلة الامكان في وجودها
محتاج الى سبق عللها وما لم يكن مرجح وجود العلم موجودا او ملزما بحيث يمتنع معه
جميع انحاء عدمه يمتنع وجوده وعلى قياس المثال ما عن بعده فان مرجح اسناد الظن

المظنون لا مناص من ان يكون ملزما له والا فيلزم المحذور السابق وكذا مرجح الاعتقاد والحكم بان بعد الانسداد المرجع هو الظن المظنون اعتباره لا بد وان يكون مستندا الى دليل موجب له وذلك ظهر لا سترة عليه فان مجرد تعلق الظن بالظن لا يصير مرجحا للعمل بالظن ما لم يكن ملزما فالظن لو جوزنا ان يكون ملزما بشيء فلم لا يكون ملزما بالحكم الواقعي ايضا والا فلا وجه في الزامه العمل بالظن ايضا وهو نفسه في محله واما بحثه فغير مستقيم وكان منشأ الغلط اعتقاد ان احدهما ما قد يرى من ان الترجيح بلا مرجح قبيح فانه قد يتراءى منه ان المرجح ما به يصير احد طرفي الفعل اولى من الاخر فيجيء في صدوده الخلو الا ان الاولى صدوده الطرف الراجح من الفاعل كما يظهر من تمثيله بالمسافرة والاكل وثانيهما ما قد يظهر منهم في باب التعادل والتراجيح من ان المرجح غير الدليل وكلاهما لا دلالة فيه على ما ذكر اما الاول فلان معناه انه ترجيح احد المتساويين واعاده على الاخر بمرجح وملزم لا يعد في نظر العقلاء مرجحا وملزما قبيح لا انه يمكن ترجيح احد المتساويين على الاخر وايجاده ووجوده من غير مرجح وعنصر لا احد كفتي ميزان ووجوده وعدمه وعلى قياسه الكلية المشهورة لسانهم من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وتفضيل المفضول على الفاضل فان امثال ذلك لا يخفى عن العاقل فضلا عن الفاضل واما الثاني فلان قولهم المرجح غير الدليل كما في الشهرة حيث يقولون بانها مرجح لا دليل معناه تاما مما باحد الاحتمالين معناه انها موجب لمزية في احد الاحتمالين ولم يكن بل فان له

فيه مزية على وجه قطعنا بان المرجح هو هذا الاحتمال فلا شك ان المرجح دليل للحكم فانه جزء اخير للعلة التامة لحصول العلم المعبر عنها بحسب الاصطلاح بالدليل ومن لم يوجب العلم بكون الموافق للمرجح هو المرجح فلا بد في اثبات كونه مرجحا من دليل معتبر فان قام على كونه مرجحا دليل فهو دليل ايضا لانه جزء اخير لعلة العلم بالحكم والا فليس مرجحا ولا دليلا مثلا لو احتملنا وجوب صلاة الجمعة وحرمتها بواسطة امارة عليهما ووافق احد الامارتين الشهرة فان حصل لنا القطع بحجية ما وافق الشهرة من حيث موافقتها لها فلا كلام والا فان دل دليل على اعتبار الشهرة عند تعارض الامارتين كقوله خذ بما اشتهر بين اصحابك فلا شك ان المرجح هو الدليل والا فوجود الشهرة كعدمها لا يوجب علما ولا شيئا اخر فيما هو المقصود وحاصل الكلام في المقام ان نتيجة دليل الانسداد انه يجب العمل بظن في الجملة على تقدير اهمالها وترجيح الظن وتعيين الواجب منه بالظن يرجع في تحصيل المعنى الى الحكم والتصديق بان المرجع بعد الانسداد الى مظنون الاعتبار في سلاسل الظن والحكم والتصديق من موجود من الموجودات الامكانية التي يحتاج في وجودها الى سبق علتها وعلة التصديق في الاصطلاح هو الدليل ومثله الظن المتعلق بالظن بتعيين الواجب بيانه والاشكال ثم ان تعلق الظن ايضا لكن كما هو المفروض ولا ميتا فالمرجح في مثال المقام لا بد وان يكون دليلا وهو المطلوب فتبين ما ذكره من الفرق بينهما ثم ان في المقام سلكا اخر في بيان عدم حجية مطلق الظن بل لو كان حجة فالظن

دل على عدم حجيته كما يظهر من بعض الاعاظم من ان الحجة بعد الانسداد هو الظن الذي لم يتعلق الظن بعدم حجيته لا مطلق الظن وان المحقق النراقي على وجه الاعتراض على اختلاف في بيانه وكيف كان فتحريره ان يقال ان نتيجة البرهان على ما استقر في اخراج القياس هو كل ظن لم يقم دليل قطعي على عدم اعتباره والمفروض ان دليل الانسداد اوجب القطع بحجية كل ظن فلو قام ظن على عدم حجية ظن فقد قام القاطع على عدم حجية ظن الممنوع لان المفروض اعتبار ظن المانع قطعا فالحجة بعد الانسداد هو الظن الذي لم يتعلق الظن بعدم حجيته كالخبر الواحد مثلا بخلاف الشهرة والاولوية لقيام الشهرة على عدم حجيتها ودعوى اختصاص حجية الظن بالفروع قد فرغنا عن ابطالها وسيجيء ما يزيد التحقيق فيه فان قلت ان نسبة دليل الانسداد بالنسبة الى ظن المانع والممنوع متساوية فلا وجه لترجيح الظن المانع بدخوله تحت الدليل على الظن الممنوع بخروجه عنه كما اذا كان هناك عام تحته كقوله اكرم العلماء وكان الامتثال بالعام في احد افراده موقوفا على عدم الامتثال بالعام بالنسبة الى فرد اخر كما اذا كان اكرام زيد العالم في الواقع مترتبا على عدم اكرام عمرو العالم فانه كما لا يحكم بتقديم احدهما على الاخر لا بعد دلالة دليل فان الحكم باكرام زيد العالم معارض بالحكم باكرام عمرو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فكذلك في المقام لا وجه لترجيح الظن المانع على الممنوع كما لا يخفى قلت فرق ظاهر بين ان يكون دخول احد الفردين في العام حكما موجبا لخروج الاخر حكما وبين ان يكون دخول احد الفردين في العام حكما

على الدليل

موجبا لخروج الاخر موضوعا وما نحن بصدده من قبيل الثاني فان دخول ظن المانع في دليل الانسداد يوجب خروج الممنوع موضوعا فان موضوع الحكم هو الظن الذي لم يقم قاطع على عدم حجيته فلا وجه لا يلزم تخصيصا في العام العقلي بخلاف ما لو فرضنا خروج المانع فانه تخصيص في الدليل العقلي الا ترى انا قد قلنا بتقديم استصحاب السببي على استصحاب المسببي عند تعارضهما بواسطة ان دخول استصحاب السببي في دليل الاستصحاب انما يوجب خروج الاخر موضوعا بخلاف ما لو قدمنا استصحاب المسبب عليه فانه يوجب التخصيص في العام اللفظي الدال على الاستصحاب بلا مخصص وفيه اولا انا لا نسلم ان النتيجة هي الظن الذي لم يقم دليل قطعي على عدم اعتباره على وجه التقييد واما اشكال القياس فسيجيء الجواب عنه ودفع اشكال القياس لا يقتضي بهذا التقييد الفاسد ليتوجه على الدليل اشكال اخر واما ثانيا سلمنا التقييد ولكن لا نسلم وجود ظن تعلق الظن بعدم اعتباره واما ما قد يتراءى في النظر من الشهرة والاولوية والاستقراء من حيث ان المشهور قد اعرضوا عنها فليس من جهة قيام دليل على عدم حجيتها بالخصوص كما في القياس فان الكلام في المقام انما هو مع قطع النظر عن اصالة حرمة العمل بالظن فعدم حجية الشهرة عند المشهور والاستقراء انما هو من حيث عدم دليل على حجيتها بالخصوص ومعدودة حينئذ في مرحلة الاصل معاوم لا مظنون بل هو من اجلى الضروريات عند الاشياخ كما ادعاها الاستاذ الاكبر المحقق البهبهاني نعم قد يتوهم في الاولوية وجود دليل

خاص على عدم حجيته معنا فالى الاصل كما ورد في خبر ابان بن تغلب في دية
الاصابع الا ان لنا فيه كلاما يطلب في محله واما ثانيا فلانا سلمنا وجود الظن المتعلق
بعدم اعتباره ظن لكن لا نسلم ان دخول ظن المانع في الدليل اولى من دخول الممنوع
واما ما استدل اليه من ان خروج الممنوع خروج موضوعي لا يوجب تخصيصا في الدليل
بخلاف المانع فمشترك بينهما كيف ولا يمكن خروج الحكمي في نظائره وفي نحو ما نحن فيه مثل
ظن المانع ونظائره وان كان بحسب المطابقة مثل عدم حجية الممنوع وخروجه موضوعا
الا ان دخول الممنوع ايضا يوجب خروج المانع خروجا موضوعيا التزاما مثلا فان
بعد ما فرضنا دخوله تحت العام فيلازم خروج المانع لان القطع بدخول الممنوع
بيان القطع بدخول المانع وكذا ينافي الشك بدخوله او ترجيح احتمال دخول المانع
لا نقطع بدخول الممنوع فالقطع بدخوله يستلزم القطع بخروجه لان دخوله دليل قطعي
على خروجه فلا ترجيح لاحدهما على الاخر واما حديث تقديم استصحاب المزيل
على المزال فليس بمجرد ما ذكره من ان تقديم المزيل يوجب خروج المزال موضوعا
بل التحقيق فيه ان التقديم هناك انما هو بواسطة ترتب طبيعي بين المزيل والمزال
من جهة علية بينهما فان الشك في المزال معلول للشك في المزيل فيرتفع الشك
في المزال بعد استصحاب المزيل ولا ينافي ارتفاع الشك في المزيل بعد استصحاب المزال
وان كان مقتضى العلية ارتفاعه من حيث ان رفع المعلول يلازم رفع العلة
لان الاصل ح يصير من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين ومحصل

الفرق

الفرق هو ان ارتفاع الشك في المزال مع كون الشك معلولا بعد استصحاب المزيل
معتبر بواسطة انه من الاحكام الشرعية للمزيل فان طهارة الملاقي من اللوازم الشرعية
لطهارة الماء المستصحب طهارته في مثال المزيل والمزال واما استصحاب نجاسة المحل
الملاقي فلا يلازمه لزوما شرعيا نجاسة الماء بل يلازمه لزوما عقليا كما في المقام
فان دخول الممنوع يلازم لزوما عقليا خروج المانع خروجا موضوعيا على ما عرفت
الا ان الاصل في استصحاب المزال لا ينهض باثبات اللوازم العقلية بخلاف المقام فانه
من الادلة الاجتهادية وهي تنهض باثبات اللوازم العقلية والعادية والشرعية
باجمعها فتدبر فان قلت ان القول بخروج ظن المانع خالف لما اطبق عليه الفريقان
من القائلين بالظن المطلق وارباب الظنون الخاصة فان احدا منهم لم يفصل بين
اقسام امارة واحدة فان الشهرة لو كانت حجة ففي حجة مطلقا وان لم يكن حجة ففي كذلك
فلا قائل بالفصل مثل هذا التفصيل كان يقال الشهرة مثلا حجة ما لم تنعقد على بطلان
الاولوية او الاستقراء قلت اولا ان التشبث بعدم القول بالفصل في الاجماع المركب
ليس الا كالتشبث للغريق بكل حشيش وثانيا ان دعوى الاجماع مستلزم بعينه لخروج
جميع اقسام الشهرة في المثال المذكور فتم فان قلت ان الاصل في المسئلة الاصولية
موافق للظن المانع فلا بد ان يكون هو المرجع وبيانه ان حجية الاستقراء او الشهرة مثلا
مسئلة اصولية ومقتضى برهان الانسداد هو حجيته كما ان مقتضى الشهرة الثابت
حجيتها بدليل الانسداد عدم حجيته فدليل الانسداد في المقامين متعارض

فيسقطان عن درجة الاستدلال فلا بد من الرجوع الى الاصول والاصل في
مسئلة حجية الاستقراء التي هي من المسائل الاصولية عدم الحجية فيوافق
مضمون الاصل مضمون المانع من الظنين وفي خروج الممنوع عن تحت الدليل
وهو المطلوب قلنا لا نسلم سقوط الدليل بالنسبة الى كل من المانع والممنوع اذ نحتمل
جواز الرجوع الى اقوى الظنين من المانع والممنوع وستعرف ذلك فيما سيجيء زيادة
توضيح هذا تمام الكلام فيما اذا قرر هذا الوجه في بيان عدم كلية نتيجة دليل الانسداد
وقد يقرر هذا الوجه في بيان حجية الظن المظنون بناء على انه اذا علمنا وجود امارة
قطعية بين الامارات ثم ظننا بان بعضا منها ليست هي فنظن اجمالا بان الامارة القطعية
انما هي في غير تلك المظنون التي ظننا بانها ليست هي وح فالجواب عنه هو الجواب
عما تقدم من الظن المظنون فراجعه وبوجه اخر ان نتيجة برهان الانسداد هو العمل
بالظن من حيث انه يوجب الظن بتفريغ الذمة وبعد ما تعلق الظن بعدم حجية
ظن لا يحصل الظن بالفراغ فلا بد ان لا يكون الظن الموهوم حجة وفيه ما قد عرفت
سابقا من ان الظن بتفريغ الذمة بالنسبة الى متعلق الظن وهو الحكم الواقعي حاصل
قطعا وهو كاف في امثال المقام واذ قد عرفت بطلان ما يتخيل كونه مرجحا فثبت
التعميم كما افاده بعضهم والحق ان بعد ما قلنا ببطلان المرجحات لا يجب القول
بالتعميم لاحتمال التخيير وليس المراد من التخيير بين الكل والبعض حتى يتمسك بالاخذ
بالقدر المتيقن في دفعه لان احتمال الكل مدفوع بالاصل والابعاض متعددة

فيتوجه

فيتوجه التخيير بينها ايضا فالمراد دليل على بطلان التخيير في المقام لا يثبت التعميم
لجواز ان يكون المرجع الى احد اسباب الظن من غير تعيين شرعي بل ان يكون
التعيين راجعا الى الدواعي النفسانية في نظر المكلف كما في ساير التخييرات وكيف كان
فالاجماع على ما ادعي قائم على بطلان التخيير بين الامارات في مسئلة الحكم بمعنى
ان المرجع في العمل بين الامارات في مسئلة الحكم لا يجري فيما يجب العمل به في الواقع
سواء المكلف به في الواقع هو الكل او البعض فبالحقيقة ان بطلان المرجحات انما هو
مثبت له بجريان قاعدة التخيير وتحقق لموضوعها وبعد صلاحية جريان التخيير في
قام الاجماع على بطلانه فالمعمم في الحقيقة هو هذا الاجماع كما لا يخفى الثاني من المعممات
هو الاجماع المركب وعدم القول بالفصل فان القائلين بالانسداد لم يفرقوا بين
اقسام الظن واسبابه وهو كما ترى الا ان الكلام في اعتبار مثل الاجماع بعد ما نجد من
نفوسنا من عدم حصول الكشف منه الثالث منها قاعدة الاشتغال وبيانها
ان بعد ما ثبت بدليل الانسداد حجية ظن من الجملة ولم نعلم الواجب منه بالخصوص
فلا بد من العمل بكل ظن لان العلم بالاشتغال يقتضي العلم بالامتثال ولا يحصل
الا بالعمل بالجميع ما لم يؤد الاحتياط فيما دار الامر بين المحرم والواجب كما في المقام
فان بعض الظن اثم والعامل به اثم لانا نقول ان المراد من الظن الحرام الظن المنهي عنه
بالخصوص كما في القياس فلا نسلم حرمته لعدم دليل عليه وان اريد من المحرم ولو
بعد الانسداد بعمومه ما دل على حرمة العمل به فقد عرفت مرة ان ادلة الامرين

احدهما التشريع وثانيهما طرح ادلة الاصول في مواردها من غير دليل يقتضي به
بعد تعلقها بالعلم والاحتياط محقق لموضوع لا يصدق عليه التشريع ولا يلزم طرح
الاصول فيما اذا كانت نافية والظن مثبت للتكليف لعدم التنافي بينهما كما يعرفه
واما الاصول المثبتة فالاستصحابات منها منقطعة بالعلم الاجمالي فيجوز ادعاء خلاف
مقتضاها واما الاشتغال فالاشتغال في المسئلة الفرعية يعارضه الاشتغال في
المسئلة الاصولية والاول مقدم على الثاني كما تقدم وانت خبير بان هذا الوجه يستقيم
معهما لان تقديم الاشتغال في المسئلة الفرعية عليه في مسئلة الاصولية يعين عدم
العمل بالظن فيها والمقصود اثبات التعميم والعمل بالظن في موارد الاشتغال الفرعي
ايضا ثم انه قد يتوهم عدم تقدم الاشتغال في الفروع نظرا الى معارضته بالاشتغال
في الاصول وليس كذلك لان الاشتغال في المسئلة الفرعية لا ينافي الاشتغال في الاصول
وتحقيقه يحتاج الى مقدمة وهي ان وجوب العمل بطريق وامارة كخبر زيد مثلا
يتصور على وجهين احدهما ان يكون الامر بالعمل به موجبا لوجوب مرضي فيما
اخبر به ولو كان من المباحات او المكروهات او المندوبات كما اذا جعل احدها
متعلقا للنذر ومثله وثانيهما ان يتعلق الامر باستناد العمل الى قوله لا الى نفس
العمل كان يكون الواجب استناد العمل الى قوله والاخذ منه على ان يكون المدرك
في اعتقاد الاستحباب او الاباحة هو خبر زيد ولا شك ان هذا هو معنى وجوب
العمل بخبر زيد لا الاول ولا يلزم وجوب الحرام فيما اذا اخبر بحرمة شيء او وجوب المباح

لا

كما انه لا شك في صدق الامتثال ولو بالنسبة الى فعل المامور به مع عدم الاخذ
بخبر زيد وان لم يصدق بالنسبة الى الاخذ لانه واجب توصلي يسقط باتيان
العمل ولو من غير هذا الطريق نعم لا يثاب بالنسبة الى الامر بالاخذ من قول زيد
والعمل بخبره لان قضية وجوب التوصلي لا يزيد على دفع العقاب وهو لا يقتضي
بالثواب كما لا يخفى واذا عرفت هذه فنقول ان الشهرة مثلا اذا دلت على خلاف ما يقتضيه
الاشتغال في وجوب الصلوة مثلا فالعمل بالاشتغال لا ينافي العمل بالشهرة على خلاف
العمل بها فان العمل بها قد يؤدي الى ترك الاشتغال فان المفروض وجوب العمل على
تقدير الاشتغال وعدم وجوبه على تقدير العمل بالظن والعمل بالاول عمل بالثاني
لان الاخذ به واجب توصلي يحصل بالفعل ولو من غير جهة الاستناد الى الظن
نعم قد يتعارض الاشتغالان فيما لو كان كل منهما مثبتا للتكليف كما اذا كان الاشتغال
في الفروع موجبا للعمل والظن قائم على حرمته او العكس فيحكم بينهما بالتخيير ومع
ذلك فلا يبطل العمل بالظن كما هو المقصود من التعميم كما لا يخفى الرابع منها ما
عزي الى السيد الطباطبائي وهي قاعدة عدم الكفاية وبيانها على ما قد يحكى
عنه بعد تلخيص منا ان بعد ما فرضنا دلالة الدليل على حجية ظن في الجملة على سبيل
الاهمال نقول ان لسلاسل ثلثة من المظنون والمشكوك والموهوم والواجب اولا
الاقتصار على الظن المظنون في الاحكام على تقدير الكفاية والا فلا بد من اتيان
المشكوك ثم الموهوم حيث ان الاقتصار على السلسلة الاولى غير كاف في الفقه

كلها لا من حيث قلتها كما توهمه بعضهم اذ قل ما يتفق خلو واقعة من ظن مظنون
بل من حيث تعارضها كثيرا بسائر السلاسل وقيام الظن الشخصي على خلافها
فلا مناص من التعدي الى مشكوك الاعتبار ثم منه بالبيان المذكور الى الموهوم
لوجود العلم الاجمالي كثيرا في كثير بمطابقة جملة من الاحتمالات ولو بعد انضمام معارضها
بالواقع على وجه يلزم من الطرح في المقامين احد المحذورين من العسر والخروج
من الدين او المخالفة القطعية لا يقال لا ضير في قيام الظن الشخصي في الظنون المشكوكة
والموهومة لان العبرة بالظن النوعي فلابد من العمل بجملة المظنونات ولو لم تفد
ظنا شخصيا لانا نقول ان قضية دليل الانسداد لا يزيد على حجية الظن الشخصي اذ مناط
حجيته هو الاقربية وهو منتف في غير الظنون الشخصية وحجية الظن النوعي يناسب
القول بالتعبد وهو خارج عن التقدير نعم لو انسد باب الظنون الشخصية كما انسد
باب العلم امكن ذلك الا انه لا حجة الى ذلك حيث الظنون النوعية ومرجعها الى الحقيقة
الى اعتبار التعبد كما لا يخفى فظهر وجوب العمل بمطلق الظن في جميع السلاسل في صورة
التعارض واما في غير صورة التعارض فيجب العمل بالظنون الشخصية الحاصلة منها
اما لعدم الكفاية واما لعدم القول بالفصل واما للاولوية القطعية فانه
اذا كان الظن معتبرا فيما اذا عارضه ظن نوعي اخر ففيما لو لم يعارضه شيء بطريق
اولى وثانيا اولا ان الظن من وضع الترتيب بين السلاسل من الاخذ بالمظنون
اولا ثم المشكوك ثم الموهوم هو الميل الى ما تخيله القائل بحجية الظنون الطريقية

او ترجيح

او ترجيح الظن بالظن كما سبق وعلى هذا يرد عليه ما قد تقدم في رده واما ثانيا
فلان التعدي من المظنون الى المشكوك مثلا ان كان بواسطة عدم الكفاية في
ابواب الفقه ففيه انه ليس من التعميم في شيء لان الاهمال في النتيجة انما هو بالنسبة
الى الظنون التي قام الكفاية بغيرها واما بالنسبة الى ظن يقوم بالكفاية فلا
اهمال فيها اذ النتيجة هو الظن الكافي في الفقه اولا نعرفه اذن فتخصص لذلك الاهمال بغيره
في هذا الاجمال لا تعميم في المقال وان كان بواسطة عدم القول بالفصل ففيه ما
عرفت مرارا من عدم نهوضه بمثل المقام وان كان بواسطة الاولوية كان فيه
ان الموثق عند تعارضه بالصحيح من جهة قيام الظن الشخصي فيه حجة ففيما لا يعارضه
شيء بطريق اولى ففيه ان الاولوية انما تنهض فيما لو ثبت حجية الموثق في صورة
التعارض وليس كذلك بل الالتزام بالعمل بالموثق عند التعارض انما هو من حيث
وجود العلم الاجمالي فيها ولو بملاحظة معارضاته على وجه لو لم يعمل به يلزم احد
المحذورين واما عند عدم التعارض فالعلة المذكورة القاضية بالعمل
مفقودة فلا يتجه الاولوية كما لا يخفى ثم ان لبعض المتأخرين وجها اخر في بيان
عدم الكفاية والتعميم به فافاد انه لو لم يعمل بمطلق الظن من اي سبب حصل في
اي رتبة كان لما تم الفقه واحال الملازمة الى المتدرب في الفقه ولعمري انه
وجه فاسد منشأه عدم التدرب في دليل الانسداد والامارات الظنية اذ
القول بمطلق الظن قد لا يلازم تمامية الفقه فان الاسباب الظنية في افادتها

الظن مما يختلف باختلاف استعدادات النفوس الجزئية فقد يحصل منها
لبعضهم ظنا ولا يحصل للآخر وهم فتمامية النقض انما هو بواسطة مصاديق الظنون
والقول بالظن المطلق انما هو قول به في مفهومه فربما يحصل للقائل بالصحاح الاعلائية
ظنون كثيرة لا يحصل على فقدها بل لا اقل منها للقائل بمطلق الظن مثلا القائل
بحجية الاستقراء مع قلة موارده على تقدير ترك العمل به لشبهة القياس مثلا قد يحصل
له الظن من الامارات الاخر اكثر مما يحصل في موارد الاستقراء وبالجملة فدعوى
عدم تمامية النقض الا بالعلم بمطلق الظن ناشية اما عن سوء الفهم في دليل حجية
الظن ومناط الحجية او من عدم المبالات في المحاورات وقد تشبث بعض من لا دربة له
في التعميم ببناء العقلاء ولم نقف له على محصل فالاولى ترك التعرض له هذا والذي
ينبغي ان يقال في وجه التعميم على تقدير الاهمال في النتيجة هو ان الواجب اولا الاخذ بالاخبار
الصحاح المعمول بها عند الاصحاب المفيدة للاطمينان فانها هو القدر المتيقن من
بين الظنون بجميع اقسامها اذ ما من خصوصية يحتمل كونها مناطا في الحكم وملاكا
في الاعتبار الا وهي موجودة فيها اذ غاية ما يتصور في غيرها من الخصوصية هو افادتها
الاطمينان والمفروض حصوله فيها مضافا الى الشهرة وكونها معمولا بها عند الاصحاب
ولو لم نقل بحجية هذا القسم من الاخبار من جهة الظنون الخاصة فلا اقل من احتماله
ومن هنا يظهر ان كونها قدرا متيقنا لا يبتني على القول بالظن الخاص بل انما هو حسب دليل
الرابع ايضا كما لا يخفى على احد وفي حكمها كل امارة دلت على اعتبارها بحجيتها هذا

الصنف من الخبر بناء على ما حققنا سابقا من انه لا فرق بين اهمال الظن في الواقع
وبين اهماله في طريقه كما ستعرف وهي الاخبار الموثقة التي تفيد الاطمينان فانه
قد دلت اخبار كثيرة صحيحة دلالة واضحة صريحة كما لا يخفى على من له لطف قريحة على
حجيتها منها الرواية الصحيحة المذكورة في ترجمة يونس بن عبد الرحمن فانها بسؤالها و
جوابها تدل على ان ملاك الاعتبار هو الوثاقة ومناط الحجية هو الاطمينان فان السائل
قال افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ منه معالم ديني فاجابه عليه السلام بقوله نعم لا يقال الرواية
ظاهرة في الفتوى فانها الظاهر من معالم الدين فلا تدل على حجية الرواية لانا نقول
لا نسلم ظهورها فيها بل هي ظاهرة فيهما جميعا كما هو الظاهر ولو سلم فيتم المطلوب بعدم
القول بالفصل اذ كل من قال بحجية الفتوى فقد قال بحجية الرواية بل قد يمكن
دعوى الاولوية بالنسبة الى الرواية نعم في الاستدلال على مذاق السيد ومن تبعه وحذا حذوه
في عدم حجية رواية الواحد وحجية فتواه ولكنه على مشرب القائلين بحجية الآحاد
فلا قائل بالفرق فان قلت لا دلالة فيها على حصر الملاك والمناط في الوثاقة فلعله كان
هناك شرط اخر كالعدالة وغيرها معلومة عنده وكان المجهول هو الوثاقة فقط
كما يقال فلان مجتهد يجوز تقليده فانه انما يقال بعد احراز سائر الشرائط قلت الظاهر
من الرواية كما يظهر لاولي الدراية ان المعتبر هو الوثاقة فقط ولو يعلم باشتراط شيء اخر
يؤخذ بظاهرها ولا عبرة بالاحتمال بعد ظهور المقال في غيره ومنها ما رواه
الكشي في ترجمة محمد بن مسلم عن محمد بن قولويه عن سعد بن عبد الله عن

احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن محمد الحجال عن العلاء بن رزين عن عبد الله
بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن
القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه
قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها
فان عموم التعليل بالوجاهة مما يشهد بان المناط الاطمينان بها ومنها ما رواه في الكافي
في ذيل باب النص على ابي محمد عليه السلام اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن عليه السلام قال
سألته ومن اعامل وعمن اخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى اليك
عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون
واخبرني ابو علي انه سأل ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما
اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما
الثقتان المأمونان والمراد بالمعاملة اما المعاملة في الدين او المعاملة في الاموال
المتعلقة بالامام عليه السلام فان عموم التعليل يعطي عموم العبرة بالوثاقة ويؤيد كون المدار
ما ذكرناه من الاخبار الصحيحة ما رواه في البحار عن الاختصاص للشيخ المفيد عن
ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عبد الحميد عن عبد السلام بن سالم عن ميسر بن
عبد العزيز قال قال ابو عبد الله عليه السلام حديث يأخذه صادق عن صادق خير
من الدنيا وما فيها وليس كل ذلك للمفيد لم يعاصر ابن الوليد وانما لقي احمد
بن محمد بن الوليد ولم ينقل منهم توثيقه الا انه قيل فيه انه كان من مشايخ الاجازة

وان كان الظاهر وثاقته حيث ان المفيد واضرابه كاحمد بن عبدون وابن الغضائري
اجل شانا من ان يكون شيخهم غير موثق عندهم مضافا الى ان الرواية موجودة
في كتاب الصفار والمقصود من ذكر ابن الوليد هو الاتصال بالمعصوم سندا
تيمنا وتبركا والمقصود من القرائة عند الشيخ هو الاطلاع على بعض الخبايا و
الزوايا التي لم يطلع عليها الا من ادمن في الصنايع العلمية والا فيجوز اخذ الرواية
من الكتاب كما في زماننا هذا على من نقلها من الكافي والتهذيب والوافي والفقيه
وغير ذلك لكنه مع ذلك ليس بتلك المكانة من الصحة بحسب الاصطلاح فان بين
المفيد وابن الوليد ارسالا كما عرفت ومحمد بن عبد الحميد لم نجد فيه توثيقا صريحا
الا ما نقله في الوسائل عن النجاشي وهو محتمل ان يكون توثيقا له او لابيه ولهذا
ترى الشهيد كما عنه في تعليقاته على الخلاصة قال بوثاقته وفي تعليقاته على
كتاب ابن الغضائري قال بعدم وثاقته وكذا في ميسر بن عبد العزيز الا ان علي
بن فضال وهو فطحي الا ان في الروايات مدحا كثيرا له قال العقيقي اثنى عليه آل محمد وهو
ممن جاهد في الرجعة وحكاية الجبل معروفة وبالجملة فليس الخبر كالاخبار المتقدمة
في السند وكذا في الدلالة كما هو ظاهر وكيف كان فلا ريب ولا بعد اهمال النتيجة فلا نكتفي
بالظنون وما في حكمه على تقدير الكفاية بحيث لا يلزم المحاذير السابقة على تقدير
الرجوع الى الاصول الكلية او الجزئية في موردها وعلى تقدير عدم الكفاية فلا بد
من الاحتياط في الامارات وقد عرفت فيما تعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية

والاحتياط في المسئلة الفرعية وقد مر انه يقدم الاحتياط في الفروع الا ان يق
ان الرجوع الى الاحتياط في الفروع يستلزم العسر والحرج من حيث ان الامارات
التي تثبت بها التكاليف في المسئلة الاصولية مما لا مناص من العمل بها والامارات
النافية مما لا عبرة بها في مقابلة الاشتغال في الفروع وهو عين الاحتياط في جميع
الموارد وعلى هذا التقدير فلا يمكن العمل بالاشتغال في الفروع بالكلية ولا يمكن
الاستناد الى الامارات النافية للتكليف في قبال الاشتغال في الفروع بالكلية ايضا لما
عرفت من التقديم فلابد من الاخذ بالظن المظنون اعتباره وهو الظن الاطمئناني
لان باب العلم فيها منسد والعلم الاجمالي بوجود امارة واقعة فيها موجود والاحتياط
غير ممكن والرجوع الى البرائة غير جائز في الشك في المكلف به بعد العلم الاجمالي فلابد
من اعمال الظن فيه لا يقال ان كان دليل الانسداد منتجا لنتيجة كلية فلا حاجة الى مثل
هذه التجشمات والا فلا ثمرة في اختصاص الاستناد اليه في المقام كما في ازيد على بعض
الوجوه المنقولة من التعليقة فانها ايضا قضية مهملة لا تعين فيها وان استدعي
دفعه الى ثالث فننقل الكلام اليه والا فلا فائدة فيه كما لا يخفى لانا نقول الفرق بين
المقامين غير خفي فان المسئلة هناك كلي متنوع على انواع عديدة بخلاف المقام
وتحقيق ذلك انه قد سبق في بيان ما ذهب اليه المحقق القمي واختاره في تقرير دليل
الانسداد من جريانه في كل مسئلة جزئية قد انسد فيها باب العلم كما في مسئلة حجية
الحجة مثلا عدم تعقل الاهمال في النتيجة بالنسبة الى هذا الدليل لاختصاص كل

مورد

مورد بظن واعتقاد المظنون على تقديره والمفروض جريان دليل الانسداد في جميع
الموارد فكل ظن لابد وان يكون حجة في مورده ففي كل مورد اتحد المظنون وان تعددت
الاسباب لا وجه للاهمال في النتيجة بخلاف ما اذا تعدد المظنون من حيث اختلاف
الموارد وان كانت مجتمعة في عنوان واحد فان الاهمال على تقديره مما لا مناص
منه وما نحن فيه من قبيل الاول وما نقلناه عن التعليقة من قبيل الثاني لان الدليل
المعمول في النتيجة تارة ينتج حجية الظن المظنون اعتباره كما فيما نقلناه عن التعليقة واخرى
ينتج حجية الظن الاطمئناني كما هو المقصود في المقام وهو على الاول متعدد لاحتمال
ان يكون الظن المظنون على قدر الكفاية هو الخبر كما هو ظاهر او الاجماع المنقول بانضمام
الحسان مثلا او الشهرات بانضمام الاجماعات او الموثقات فقط او الصحاح مع اشياء
الى غير ذلك من الاحتمالات فلم يعلم الحجة منها وهذا هو عين الاهمال وعلى الثاني
متحد وهو الظن الاطمئناني وان اختلفت اسبابه فان مجرد اختلاف اسباب الظنون
لا يقتضي تعدده بعد اتحاد مورده فلابد من اجراء دليل الانسداد في الامارات
النافية للتكليف حذرا من لزوم العسر على تقدير الاحتياط في الفروع والمخالفة
القطعية على تقدير الرجوع الى البرائة والعمل بكل ما هو مظنون الاعتبار وهي
الظنون المفيدة للاطمينان ولا اختلاف فيها وان اختلفت اسبابه فلا حاجة الى
اعمال دليل ثالث فليتامل فان قلت ان العمل بالمظنون في الامارات النافية للتكليف
مما لا مخلص له فان المناط فيه لزوم العسر وهو لازم على تقدير العمل بالامارات

المثبتة والنافية جميعا فليعمل في الامارات المثبتة بما هو مظنون الاعتبار في دفع
العسر ثلث ويرجع في ذلك الى الاحتياط في الموهومات وتركه في الموارد المظنونة بالظنون
الفعلية الشخصية فان الامارات النافية في قبال الاصول الجزئية الخاصة في الموارد
الخاصة لا يفيد ظنا بواسطة ما عرفت من قضاء العقل بتقديم الاشتغال في الفروع
على الاشتغال في الاصول بخلاف الامارات المثبتة للتكليف فانها لا معارض لها فالظن
الفعلية غالبا فيها وحيث ان القاضي في الاحتياط هو العقل فلا يحكم بلزوم الاحتياط
في المظنونات وبالاحتياط في الموهومات كما انه لا يقتضي بترك الاحتياط في السلسلتين
بعد ارتفاع العسر الذي هو المانع في العمل بالاحتياط بالعمل بالمظنون الاعتبار في
الامارات النافية للتكاليف وذلك ظاهر لا سترة كذا افيد وللتامل فيه مجال كما لا يخفى
على المتامل هذا تمام الكلام في التعميم على تقدير الكشف واما على ما هو التحقيق
من الحكومة فهل العقل ابتداء يحكم بحجية الظن من غير ملاحظة مقدمة اخرى
غير المقدمات الماخوذة في اصل الدليل او يحتاج في الحكم بالتعميم الى ملاحظة
مقدمة اخرى لبطلان الترجيح بلا مرجح وان لم يكن شاعرا بالملاحظة تفصيلا كما
يحكم في قضايا كثيرة بواسطة مقدمات خفية مع عدم العلم باستناد الحكم
اليها وهي المسمى بقضايا قياساتها معها والحق هو الثاني فان مراتب ادراك العقل
متدرجة بواسطة تدرج مراتب مقدمات الحكم الا ترى ان العقل لا يدرك
الانسانية في الانسان الا بعد ملاحظة ما يفيدها من لوازمها او ملزوماتها

مع

مع ادراك الجسمية بل وغيرها مما ايضا فالعقل اولا بعد ملاحظة بقاء التكليف
يحكم بالخروج عن عهدته وبعد سد باب العلم يتردد بين الامتثال الاجمالي
اللازم للاحتياط والخروج عن عهدة التكليف بالعمل بالبرائة والامتثال الظني بل
ومطلق الامتثال ولو كان وهميا وبعد ملاحظة عدم جواز الرجوع الى البرائة
المحاذير اللازمة على تقديرها يتعين الرجوع الى الاحتياط والامتثال بغير العلم
ثم بعد ملاحظة عدم وجوب الاحتياط بواسطة لزوم العسر والحرج يتعين الامتثال
بغير العلم وحيث ان الظن اقرب الى الواقع فيتعين الظن فانه اذا تعذرت الحقيقة
فاقرب المجازات متعين وحيث انه لا خصوصية في افراد الظن فيحكم العقل بان
الحجة بعد الانسداد هو مطلق الظن من غير فرق بين افراده واقسامه واسبابه
كما انه لا يحكم العقل بعموم اعتبار العلم في موارده الا بعد ملاحظة انتفاء الخصوصيات
المقتضية لحجية علم خاص واو الخصوص فظهر ان العقل لا يحكم ابتداء بان
المعتمد بعد الانسداد هو الظن مطلقا وان كان لا يحتاج في هذا الحكم الى ملاحظة
المقدمة القائلة ببطلان الترجيح بلا مرجح تفصيلا فانها مما اودعه الله تعالى في
خزائن نفوسهم ومن هنا يصح ان القائل بكلية النتيجة والقائل باهمالها
المحققة لاول الاول الى الثاني فانه يحكم بالعموم اولا من جهة مقدمة مطوية
معلومة ويتوهم عدم استناد الحكم اليها لغير خفيه لشدة ظهورها ومعهوديتها لقوة
بروزها عند النفس ثم انه قد يمكن ان يق بان القول بالتعميم انما يلزم بطلان

بالعمو

الاحتياط على وجه التعميم من غير حاجة الى انضمام مقدمة اخرى وبيان ذلك انه
قد تقدم منا في بطلان الاحتياط ان العمدة الداعية الى رفع اليد عن الاحتياط
مع انه هو الذي يقتضيه القواعد المتداولة بيننا من تقدم الامتثال العلمي ولو اجمالا
على غيره من وجوه الامتثال بل قد يعد في عرض الامتثال العلمي التفصيلي كما عرفناه
في اوائل الباب انما تتحقق بعد ورود نقض الاحتياط اولا من غير ملاحظة لزوم العسر
على تقديره هو اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة كك ولما
كان الاحتياط على هذا الوجه يوجب العسر الشديد ويورث الحرج الاكيد كان اللازم
هو التبعيض بين الاحتمالات التي يقع الاحتياط فيها على وجه يرتفع العسر لا على وجه
يبطل الاحتياط بالكلية لعدم ما يقضي بالابطال كك فعلى هذا لابد اولا من ترك
الاحتمالات الوهمية التي خلافها مظنون بالظن الاطمئناني فان بقي بعد ذلك عسر و
كما هو كك فلابد من ترك الموهومات برمتها فانها اولى بالترك كما يستقل العقل في
ذلك فلا مناص حينئذ من اعمال الاحتياط في سلسلتي المظنون والمشكوك فان لزم بعد
ذلك عسر كما ادعاه بعضهم كان الواجب ترك المشكوكات ايضا الا انه لا يخفى فساد هذا
التوهم اذ قل ما يوجد واقعة مشكوكة تساوى طرفاه من غير حصول مزية لاحدهما في
نظر الفقيه في مقام الاستنباط فدعوى لزوم العسر على تقدير اتيان المشكوكات بالكلية
في اتيان الواجب وترك الحرام مجرد مكابرة بعد ما عرفت من انها نادرة قليلة الايجاد
يوجد اللهم الا ان يتمسك بالاجماع في عدم لزوم الاحتياط فيها كما يظهر من ملاحظة طريقة

السلف وملاحظة طريقة الخلف كما تقدم فعلى هذا لا وجه لترك الاحتياط في سلسلة
المظنونات بجميعها لوجود المقتضي للاحتياط ودفع المانع عنه فان العسر انما كان مانعا
عنه فيما يلزم الحرج واما في غيره فلا وجه في منعه ويبقى على ما هو مقتضى القاعدة اولا
ومقتضاه حجية كل ظن معمل في كل مورد من الموارد الفرعية كما هو كك بناء على ما
تخيله المحقق القمي وذهب اليه صاحب المعالم والمحقق البهائي فبطلان الاحتياط على وجه
العموم يقتضي حجية الظن في موارده على وجه العموم فان قلت ان الوجه في لزوم العسر
على ما ذكره هو عدم جريان الاحتياط على وتيرة واحدة في موارده فتارة يقتضي ترك
شيء في حالة واخرى بفعله في اخرى ومرة يقتضي بالتوقف الى غير ذلك من
اختلاف وجوه الاحتياط فكل واقعة تنحل الى وقايع عديدة ويتشعب شعب
جديدة بخلاف ما اذا كان الظن حجة فانه يجري على طريقة واحدة فالاحتياط
مطلقا يلزم العسر ولا وجه للتخصيص باتيان الموهومات مثلا بالمظنونات قلت
نعم فاللازم هو الاخذ بالظن في كل مورد وترك وجوه الاحتياط والعمل به والجري
على مقتضاه في جميع الوقايع ولا نعني بالحجية غير ذلك كما لا يخفى على اولي الانظار
المستقيمة والافهام القويمة ثم لا يخفى انه مع ذلك كله لا يبعد من العمل بالظن
على وجه يوجب طرح الاصول الخاصة في مواردها في قبال الامارات الظنية كما هو
المقصود من القول بحجية الظن وتفصيل هذا الاجمال وتوضيح هذا المقال هو
ان القائل بالظنون المطلقة انما يتوصل في سلسلة المظنونات بالظنون المثبتة

للتكاليف بعد ادعاء العلم اجمالا بان جملة منها موردة واقعية ومطابقة لما هو في
نفس الامر ويطرح الاصول الخاصة النافية للتكليف في قبالها ولا فائدة فيه بعد
موافقته للاحتياط الذي يوافق في حسنه الشرع والعقل وهو المناط في العمل بالظن
واما الظنون النافية للتكليف فالاحتياط لا يقتضي بالعمل بها بل انما هو في العمل بالاصول
المثبتة للتكليف كما مر ذلك غير مرة واما في سلسلة المشكوكات فمقتضيه الاحتياط كما
عرفت الحاقها بالمظنونات ايضا الا انه خرجنا منها للزوم العسر والاجماع كما ادعي لكنه
انما هو بالنسبة الى العلم الاجمالي الكلي المتحقق الموجود بين جميع السلاسل واما
بالنسبة الى الموارد الخاصة فيؤخذ بالاصول الخاصة كما هي الموجودة في غيرهم
من القائلين بالظنون الخاصة واما في سلسلة الموهومات فالقائل بالظن المطلق
انما ترك الاحتياط للزوم العسر بالنسبة الى العلم الاجمالي الدائر في جميع السلاسل
كما انه لم يلتزم به في الموارد الجزئية التي يقتضي الاصول الجارية فيها التكليف
مع انه لا دليل عليه الا دعوى لزوم العسر على تقدير الاخذ بالاحتياط فيها فانما
ان ساعدنا على مدعيه وبالجملة فالحق لحجية الظن المطلق على تقدير الاستنا
الى دليل الانسداد يتوقف على بطلان الاحتياط في الموارد الخاصة بالنسبة الى
العلوم الاجمالية الجزئية الحاصلة فيها بدعوى لزوم العسر بالنسبة الى جميعها
وليس على ما ينبغي الا ان يقال بانه لا دليل على وجوب الاحتياط مطلقا كما صنعه المحقق
القمي ويستفاد من كلام المعالم وذهب اليه البهائي ولكنه كما عرفت البطلان لظهور فساد

القول بان العقل يستقل بان الظن طريق بعد انسداد باب العلم وان لم يقم دليل
على بطلان الاحتياط بوجه يوجب العمل بالظن لعدم ما يقتضي بذلك بعد جواز
الرجوع الى الامتثال العلمي بالاحتياط غاية ما في الباب هو الخروج عن مقتضى الاحتياط
فيما دل دليل عليه ويبقى الباقي على حسبه فان الضرورة تتقدر بقدرها

الثالث من الامور التي ينبغي التنبيه عليها ان تقرير الدليل على تقدير
التعميم ولو بملاحظة مقدمة مطوية معلومة عدم الفرق بين خصوصيات الظن
من جهة الاسباب مع ان هناك امورا لا يجوز الاستناد اليها في شيء قطعا كالقياس
واضرابه من الظنون التي قام القاطع على عدم اعتبارها ولو كان خروجه بواسطة
ظن قطعي الاعتبار فيشكل الامر في خروجها عن الدليل لاستلزامه تخصيص الدليل العقلي
مع عدم قبوله للتخصيص وقبل الخوض فيه ينبغي رسم مقدمة وهي انه قد اشتهر
بينهم عدم جواز تخصيص الدليل العقلي وربما يتوهم ان المراد منه ما يقابل الدليل
الشرعي الذي قد استقل العقل بادراكه كقبح الظلم والعدوان وحسن العدل
والاحسان فيجوز التخصيص في الادلة الشرعية وليس كك بل التحقيق ان التخصيص
لا يجري في كل دليل لا يحتمل الخلاف في مضمونه بحسب ما يفيده من العلم او الظن
والسر في ذلك ان الدليل في الاصطلاح هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء لو ضمه
واسطة في ثبوت العلم ولو كان علما شرعيا بانتهائه الى العلم الوجداني للعالم في
اثبات المعلوم لديه فلو قام في الفرع المخصص دليل على ثبوت الحكم له ايضا فلا معنى

للتخصيص لاستلزامه تخلف المعلول عن العلة التامة المفيدة للعلم والاذعان
ايضا لا تخصيص لعدم دليل دال عليه اولا فلا تخصيص ولا فرق في ذلك بين ان يكون
الدليل عقليا او شرعيا اما الاول فواضح فان العقل لا حكم له الا بعد الاحاطة بجميع
مراتب مدركه في رتبة ادراكه فان ادرك مثلا قبح الظلم فلا وجه للتخصيص والا
فلا معنى له كما هو ظ واما الثاني فلانا لو فرضنا قيام الاجماع على نجاسة عنوان الكافر
فان قام على نجاسة اليهود ايضا فنجاسته اجماعية لا تخصيص فيها وان لم يقم فلا دليل
على نجاسته حتى يخصص وعلى قياسه الشرع لو قامت على نجاسة الكافر مثلا نعم يجري
التخصيص في الادلة اللفظية الظاهرة في المعنى بحسب الدلالة الوضعية لا بحسب الدلالة التابعة
للارادة من حيث افادتها مقصود المعنى الموضوع له لا من حيث التصديق بكون المعنى
مرادا للمتكلم وفي حقيقة اطلاق الدليل عليها تسامح منهم من حيث انها ليست بعلة
تامة للعلم بل لا بد فيها من احراز عدم المانع ولو باصالة عدم التخصيص والتقييد والمجاز
ونحوها فاطلاق الدليل عليها انما هو صوري بواسطة انها مقتضيات للعلم ومن
هنا يتضح ان الدليل الحقيقي ولو كان لفظيا لا يقبل التخصيص كما اذا كان عدم المانع
مثلا معلوما اما بواسطة عدم قابلية المانع كما في العام اللفظي بالنسبة الى مورده فانه
لا تخصيص فيه ولا تقييد واما بواسطة ان عدمه معلوم وان كان قابلا لممانعة المانع
كما اذا ورد العام في مقام تأسيس قاعدة كلية او في مورد الامتنان فظهر ان الدليل
على قسمين حقيقي وصوري كما ان التخصيص ايضا على قسمين حقيقي وصوري والدليل

الحقيقي

الحقيقي لا يقبل التخصيص بقسميه اما التخصيص الحقيقي فلا دائه الى التناقض المحال واما التخصيص
الصوري فلما عرفت ان الدليل الصوري ايضا لا يقبل التخصيص حقيقة لما عرفت من
التناقض فالتخصيص الصوري انما يخصص هو نفسه بالدليل الصوري كان يكون
عنوان الحكم في الدليل ما يعم بعمومه الفرد المخصص ولو بحسب الاجمال فيعرضه التخصيص
الصوري ويعلم منه خروج الفرد المخصص من العام الظ ولو بحسب التفصيل فلا تناقض
ايضا لا اختلاف على الحكم اجمالا وتفصيلا وتفصيل الوجه في عدم جواز تخصيص الدليل
الحقيقي يرجع الى القول بعدم جواز تخلف المقدمتين في القياس عن النتيجة و
ذلك امر واضح محقق عند العدلية كما حقق في محله واذ قد عرفت هذه فاعلم ان
الكلام في المقام تارة يقع في كيفية خروج الظنون التي قام القاطع على عدم
اعتبارها كالقياس والاستحسان والرمل والجفر ونحوها بعد ان حكم العقل
من عدم جواز الاتكال عليها كما في الاستثناء فان الفرد المستثنى حكمه معلوم الا ان
الكلام في كيفية خروجه من المستثنى منه واخرى يقع في حكمها ايضا كما في الظنون
التي قام الظن على عدم اعتباره فلا بد من تشخيص الخارج من الدليل فيها
على تقدير الخروج فهي كيفية الخروج فالكلام يقع في جهتين الجهة الاولى
في كيفية خروج القياس واشباهه مما قام دليل علمي على فساده فنقول الاشكال
في خروج القياس على تقرير الكشف اذ تحصيل الكلام على هذا التقدير يرجع الى
ان الدليل قد دل على حجية ظن في الجملة معلوم عند الله غير معلوم عندنا

وذلك لا ينافي خروج القياس فان ادلة حرمة العمل به دليل شرعي على ان الحجة
المجهولة المرددة بين اسباب متعددة ليس هو القياس فان الموجبة الجزئية لا
يناقض السالبة الجزئية ولا فرق في ذلك بين ان يستند في التعميم الى الوجوه
المتممة او لم يستند اليها وعلى الاول بين الاحتياط وغيرها اما فيما اذا لم يستند اليها
فظ واما في صورة الاستناد فلان جميع ما ذكر من ادلة التعميم لا يجري في مورد النهي
اما الاحتياط فلان حكم العقل الذي هو المناط في الاحتياط بعد العلم الاجمالي بالتكليف
لا يزيد على رفع العقاب والخروج عن ربقة التكليف فلو علمنا من المولى بانه
قد اسقط عنا الاحتياط في بعض الموارد ولم يلزم علينا الاتيان بكل المحتملات
ووعد علينا بعدم ترتب العقاب على ترك بعض المحتملات واحتمال كون الواقع
في المحتملات المتروكة انما عهدته عليه ولا ضير فيه والحاصل ان العقل يحكم
باتيان الكل من باب المقدمة العلمية لتحصيل الواقع والمكلف به فرارا من العقاب
وبعد ما علم بعدم العقاب في موضوع على تقدير الترك فلا يحكم بالاحتياط فيه هذا
اذا قلنا بان القياس داخل في العلم الاجمالي الدائر بين الظنون واما اذا لم نقل به كما
هو التحقيق فان القياس خارج عن اطراف الشبهة اذ قضية الدليل ترتبه على اعتبار
ظن في الجملة وبعد العلم بحرمته نعلم علما تفصيليا بانه ليس هو كك فالامر واضح واما
الترجيح بلا مرجح فلا ينافيه ايضا خروج القياس فانه على تقدير الكشف حكم ظاهري
مرجعه الى عدم العلم بالمرجح وهو لا ينافي العلم بالمرجح في بعض موارده كالقياس

فان

فان ادلة حرمة العمل به مرجح لعدم العمل به وتحصل الموضوع لا يجري فيه ذلك
الدليل الظاهري كما لا يخفى واما عدم الكفاية فواضح عدم جريانه فيه بل وبما يتعلق
بان العمل به يلازم المحذور والمدعى في عدم العمل بغيره من الخروج من الدين
هذا كله على تقدير الكشف واما على تقدير الاخذ بالظن من باب لزوم الاحتياط
كما قررناه اخيرا فلا اشكال ايضا كما عرفت ويكشف عن ذلك رفع اليد عن الاحتياط
فيما يلازم العسر والحرج مع ان الاحتياط في تلك الموارد مما يحصل الواقع ويظهر ذلك
في الغاية عند ملاحظة وجوب تكرار الصلوة فيما اشتبهت القبلة في اربع جهات
مع احتمال كون القبلة في جهة اخرى متوسطة بين الجهات الاربعة فالواجب
اولا هو الصلوة في كل نقطة من الدائرة التي يفرض المكلف مركزا لها كما لا يخفى
الا ان الشارع قد عفى عنها ولو كان مؤديا الى خلاف الواقع فظهر انه لا منافاة
في وجوب الاحتياط وترك بعض المحتملات بعد دلالة دليل على وجوب الترك
او جوازه وينبغي ان يعلم ان الظن القياسي لو اقتضى شيئا فعلى تقدير عدم الحاق
الموهومات بالمشكوكات في عدم اعتبار الاصول الجزئية في موارده فلا بد من
الحاق موهومه بالمشكوك في اعتبار الاصول الخاصة في موارده فان الظن
كالعدم فما هو المناط في الاعتبار في المشكوكات موجود في هذا الموهوم هذا ما
يقتضيه الجليل من النظر واما النظر الدقيق فلا يفرق في ورود الاشكال بين
هذا المشرب ومذاق الحكومة كما نعرفه بعيد ذلك لكن على اختلاف ما بينهما و

توضيحه ان بعد ما علمنا التنزل عن الاحتياط في كل المحتملات من حيث لزوم العسر
على تقديره فلابد من التبعيض فيها وهنا للمحذور كما عرفت وح نقول قلنا
بان العقل يستقل في اسقاط الموهومات عن سلسلة المحتملات لعدم الاحتياط
فيها بالنسبة الى العلم الاجمالي الدائر في جميع السلاسل وبالنسبة الى العلوم الجزئية
الحاصلة في الوقايع الخاصة فالحكم بسقوط الموهومات عقلي ولا فرق في ترك القياس
وغيره من الاسباب حتى قيل بان موهومه ملحق بالمشكوك فتدبر فاما على تقدير
حكومة العقل فالاشكال متجه سواء قلنا بان العقل لا يحكم حكما كليا من غير حاجة
الى ضم مقدمة اخرى او قلنا بان الحكم بالكلية انما هو بعد ملاحظة بطلان الترجيح
بلا مرجح من حيث ان الحكم هذا حكم واقعي مرجعه الى العلم بعدم المرجح فان العلم
وكيف كان فقد اورد في دفع الاشكال وجوها الاول ما افاده المحقق القمي
من المنع من حصول الظن من القياس واشباهه مما كشف الشارع صراحة او كناية
عن حاله واستند في ذلك الى وجهين احدهما ان مبنى الشرعيات على الجمع
بين المختلفات والفرق بين المجتمعات فان دين الله لا يصاب بالعقول الضعيفة
ولا يستفاد من الاراء السخيفة فان الحكم المستنبط للاحكام لا يعلمها الا الحكيم او
من هو عن وحيه على صراط مستقيم ويكشف عن ذلك ملاحظة تنزيحات الشرع
فان البعير مثلا يخالف البقر مع اجتماعهما في الواقعة ووجوب الغسل للمنى دون
البول وقضاء الصوم على الحائض دون الصلوة الى غير ذلك فبعد ملاحظة

امثال ذلك في الشريعة الطاهرة كيف يحصل الظن باتحاد مناط الحكم في الواقعتين
حتى يستتبعه الظن بالحكم في المقيس ويؤيدهما الاخبار الدالة على ان السنة اذا قيست
محق الدين كما ورد في خبر ابان بن تغلب وفي غيره ايضا بطرق متعددة فان هذه
الروايات تدل على ان محق الدين في القياس فبملاحظة ذلك لا يحصل الظن بالحكم
في المقيس وفيه اجمالا ان منع حصول الظن من القياس مكابرة فان الوجدان شاهد
صدق على ذلك وتفصيلا ان الجمع بين المختلفات كالتفريق بين المجتمعات
لا يقتضي بعدم حصول الظن منه كيف ويحصل العلم منه المعبر عنه بتنقيح المناط
ولو لم يحصل الظن منه يلزم الطفرة ولو على بعض الوجوه وهي مما قضت الضرورة
ببطلانها مع ان الغالب هو الجمع بين المتغايرات والمؤتلفات بحيث يحكم المتتبع
في الشرعيات بان موارد الافتراق اقل قليل بالنسبة اليها ويرشد الى النظر
في الاحكام الثابتة في حق الرجال فالغالب اشتراك النساء لهم فيها ومشاركة
احكام الاماء للعبيد ولحوق الاغلب وكيف لا مع ان جملة منهم ذكروا ان من عداد
الادلة الحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب والمنكر لذلك مكابر لنفسه
مع امكان فرض البحث في فرض المحصل ودعوى امتناع حصول الظن منه بعد
ما جاء من الخبر فيه اغرب من سابقه واعجب من لاحقه اذ لا يزيد مفاده
على وجوب الاعراض عنه وعدم الاستناد اليه ولا دلالة فيه على الامتناع ولم
يكن فيه تلويح بالامكان نعم لا يبعد دعوى عدم حصول الظن منه في الغالب

بعد ملاحظة موارد تخلفه عن الواقع وعدم كشفه عنه كما يلاحظ ذلك في
مراجعة العقلاء في امور معاشهم **الثاني** ما التزم به المحقق المذكور من جواز
العمل بالقياس حال الانسداد فيما اذا افاد الظن وتوضيحه انه لا ريب في بطلان العمل
بالقياس في مذهبنا من مادري قليلا اهل هذا المذهب في الجملة ولا سيما
بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار المتكاثرة[٢] عن العترة الطاهرة بحيث الواردة
يحتمل عدم جواز الملاقات لمن انكر ذلك في جميع الموارد الا انه قد يظهر من جماعة
الاستدلال بالاولوية المنقرة الظنية حتى قيل انما قوت الفقيه ومن جماعة اخرى
الاعتماد على الاستقراء الذي هو في حقيقة الحال مرجعه الى القياس اذ من الواضح
فساد الاستناد في اثبات حكم جزئي بجزئي مثله من غير ان يكون هناك علة جامعة
بينهما لعدم الملازمة بين حكميهما لولاها واليه ينظر مقالة اهل الميزان من ان الجزئي
ليس بكاسب ولا مكتسب وذلك يكشف عن امكان التخصيص في حكم القياس فنقول
هذا نقول انه لا دليل على حرمة العمل بالقياس وما يقاربه حال الانسداد الا اطلاق
معاقد الاجماعات المنقولة واطلاق الروايات الواردة في المقام فنقول عدم اشتمالها
حال الانسداد الا بالاطلاق بضميمة اصالة عدم التقييد وغير ذلك من الاصول
التعبدية التي لا يفيد العلم بل ولا الظن وبرهان الانسداد انما يدل على حجية مطلق
الظن حال الانسداد فهو خاص بالنسبة اليها والخاص يقدم على العام كالمقيد على
المطلق ولا سيما فيما كان الخاص عقليا وحال ابناء القياس ليس باولى من حال

الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن دلالة ولا كثرة بل وجملة منها انما وردت في
مقام الرد على الزنادقة الهالكة حيث انهم نبذوا كتاب الله ومن اختص علمه بهم
وراء ظهورهم مع تمكنهم من الرجوع الى باب العلم ولاجل ذلك قد اكثروا في النهي
عن اتباعه كثيره وقليله والزموا اصحابهم في الاجتناب عن سلوك سبيله وجملة
منها وردت فيما اذا امكن التوقف والاحتياط في حكم المسئلة فانه لابد فيه
من التوقف ولا يجوز الرجوع الى القياس مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في
الصحيح عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى قال قلت اصلحك الله انا
نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله
علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فنظر بعضنا الى بعض وعندنا
ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال ما لكم والقياس انما هلك من هلك بالقياس
ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده
الى فيه الحديث وبالجملة لا حجة على القول ببطلان القياس في حالة الانسداد الا
اطلاق بعض الروايات ومعاقد الاجماعات وبعد اعمال الاصول لا يفيد الا الظن
ودليل الانسداد قطعي فكما يقدم على الادلة الناهية عن اتباع مطلق ما وراء
العلم كذا يقدم على هذه الاطلاقات ايضا ودعوى الاجماع في حال الانسداد ممنوعة
على مدعيها اذ المجمعين بعد قطع النظر عن مداركهم في الحكم بعدم الحجية اغلبهم
ممن يرى انفتاح باب العلم الشرعي او الوجداني فكما انهم في الاغلب انما هو في

بيان احكام الانفتاح ومنه يظهر دعوى الضرورة المذهب اوالى بينية في بعجه
على حرمة الاستناد اليه فان الاشكال في بيان ما يستند اليه تلك الضرورة اذ
ليس بتبيل كما يقال اويدعى الا بالنقاء وليل قاطع وبرهان ساطع فدعوى
الاجماع والضرورة مطالب بوجهها فعليه بالبيان فان كان ما يستند اليه
الاجماع او الضرورة في العادة فتم الاتفاق والا فلا يصغى اليه هذا غاية ما يمكن
الانتصار لهذا الوجه الا انه لا يجدي ايضا بعد التحقيق والتدقيق فان الادلة
المذكورة الواردة في مقام وان كان مما لا يفيد القطع كل واحد منها في حد
ذاتها الا ان كل واحد منها لا يخلو عن افادة ظن ولو في اضعف مراتبه وان كان مما
استعمل دلالتها الى محل تعدى اذ قد يفيد الظن ايضا نعم لا يطرد افادة الظن
فيه لا انه يمنع حصول الوصف منه كما لا يخفى وبعد انضمام رواية اخرى اليه
يرد او ذلك الظن فوق الى ان ينتهي الى العلم وذلك باب شايع وطريق واسع بتدد
العلوم الحاصلة من النقليات غالبا الى هذه الطريقة ولا بعد فيها ومنه يظهر
الوجه في جملة من المسائل الكلامية الاعتقادية استناد المشهور الى الروايات
او الايات مع ان غاية ما يستفاد منها الظن وهم لا يقولون باعتبار الظن ولو كان
حاصلا من الامارات الخاصة فيها فان ازدياد الاسباب الظنية يوجب تراكم الظنون
فيزداد ما شاء الله حتى يلحق ظن اخر حتى يصير علما ولولا هذا لانقطع التواتر وله
في حجية اللفظ فان الاخبار بعدد لفظ من لافظ من حيث هو لا يفيد الا الظن

بعدوده منه وبعد الاخبار به ثانيا يتشد ذلك الظن مرتبة الى ان يصل اليقين و
بالجملة فمن المعلوم لكل واحد من العلماء بل لا يبعد دعوى الحاق العوام بهم
عدم جواز الاستناد في زماننا هذا الى القياس وليس هذا لعلم مما لا يستند
الى سبب يحصل منه العلم في العادة بل من الامور النقلية من الاعتقاديات
وغيرها الى مثل هذه الاسباب كما هو غير خفي على المتدبر الثالث من
وجوه الدفع ما استند اليه المحقق ايضا ومحصله ان حجية الظن انما هو فيما انسد
فيه باب العلم وفي مورد القياس باب العلم ليس منسدا للعلم الضروري
بحرمة العمل به في شريعتنا فخروج القياس انما هو من جهة خروج موضوع الحكم
في دليل العقل وفيه ان عدم انسداد باب العلم في مورد القياس بالرجوع الى
الاصول في موارده وان كان مع قطع النظر عن الادلة الدالة على حرمة العمل بالقياس
فمن المعلوم انه غير سديد لتساوي افراد مهية واحدة في كل حكم لا يرجع الى
خصوصية خارجية وان كان بعد ملاحظة ما دل على عدم جواز الاستناد
اليه فغير مفيد فانه هو محل الاشكال ومطرح انظار الرجال كيف وهو لم
يات بما يشفي العليل ويروي الغليل نعم لو قلنا باختلاف موضوعي حكم
العقل بحجية الظن والشرع بحرمة العمل بالقياس اما حقيقة واما اعتبارا كما
ستقف عليهما فله وجه الا انه سيجيء عدم استقامتهما ايضا الرابع ما
تكلفه ايضا في المقام من ان الاستثناء انما هو بما دل على ارادة الشارع ظنا

لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن ولعمري انه وجه غير معلوم المبنى
والمعنى وغاية ما يتعسف في بيان مرامه هو انه طاب ثراه بعد ما قرر الدليل
في كل المسائل الجزئية نظرا الى بطلان الرجوع الى الاصول فيها من غير احتياج الى انضمام
بعض الوقايع الى اخر جعل مبنى الاشكال حرمة النتيجة فانه لا يعقل الاستثناء من الظنون
الشخصية الحاصلة في الموارد المستندة الى اسبابها الخاصة فلهذا تصدى لذلك
بجعل الاستثناء من الامارة دون الظن الحاصل منها فكانه يلتزم بان للعقل
حكمين احدهما ما يصير به الامارات حجة فيستثنى منها القياس ولا قبح فيه لتعددها
فيجوز الاستثناء منها وثانيهما ما به يصير الظنون الشخصية الحاصلة في الموارد الشخصية
حجة عند تعارضها للظنون النوعية التي ثبت حجيتها وقد يساعد على هذا ما
يظهر منه في بعض بياناته لهذا المطلب في ذيل بحث حجية الاخبار فراجعه و
كيف كان ومع ذلك فلا يجدي شيئا لان الدليل الدال على اعتبار الامارة بعد
التنزل عن وجوده لظهور عدم دلالة دليل على اعتبار الظنون النوعية والامارات
دل على اعتبارها كلية على نحو ما قد عرفت الكلام فيها فالاشكال باق بحاله
والا كان مهملا وردا عليه على سبيل الاجمال فيجوز الاستثناء والا رفع للدلالة
الى كل من الظن والامارة سيان فلا وجه للعدول مع بقاء الاشكال بحاله
الخامس ما افاده بعض الاعاظم في التعليقة وتبعه بعض الاجلة وقد يستفاد
ذلك في مطاوي كلمات الاستاد الشريف وهو ان حكم العقل بحجية الظن في

الاحكام الشرعية او في الطرق اليها ليس حكما اوليا واقعيا مطابقا لما اقتضته المصلحة
الخاصة الكامنة في الشيء من غير اندراجه تحت عنوان خفي وصفه العنوان
الذاتي بل هو حكم ظاهري ثانوي مطابق للمصلحة العامة من حيث اندراجه
تحت عنوان عام خارج عن وصف العنوان الذاتي كان حكم العقل بحجية البراءة
عند اعواز النصوص فبملاحظة تغير العنوان في موضوع حكم العقل يرتفع حكمه
بارتفاع موضوعه وليس ذلك تخصيصا لحكم العقل في شيء فحكم العقل بحجية
الظن معلق على عدم ورود نهي عن العمل به وبعد كشف الشارع عن حرمته
فلا موضوع لحكم العقل فلا تناقض بين حكمي الشرع والعقل لاختلاف موضوعيهما
اقول وكان المجيب انما بنى على الجواب المذكور نظرا منه الى بعض ما اسلفنا نقله
منه في بحث حجية قطع القطاع من ان حجية القطع ايضا حكم ظاهري موقوف على
عدم ورود ردع من الشارع عن العمل به وقد تقدم فساده بما لا مزيد عليه
مضافا الى وجهين اخرين احدهما ان معيار الفرق بين الحكمين ومميز الميز
بين الحجتين هو الرجوع الى الوجدان ونحن كلما نراجع نجد تارة بعد اخرى
وكرة بعد اخرى الجزم منها الحكم على حجية الظن بعد المقدمات المعهودة الا حكما
جعليا واقعيا لا يمازجه حيثية زائدة على حيثية ذاته وجهة نفسه وتحقيق الحال
هو ان من ان حكم العقل بشيء يقع تارة على نحو لا بداهته خالعة عنوان عن نفسه
كان حكمه بقبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان واخرى على وجه

بلا حظ فيه اعتبار عنوان اخر حيث لو قطعنا النظر عن انضمام هذا العنوان لما كان العقل في ادراكه مستقلا كما في الحكم بالبرائة فانه مع قطع النظر عن كون الشئ مجهول الحكم لا حكم للعقل في حليته ولا في حرمته فبملاحظة انه واجبه في هذا الموضوع يستقل العقل بالبرائة والحكم وليس حكم العقل بحجية الظن حين انسداد باب العلم من جهة تحير العقل في حكم الظن فيندرج في موضوع اخر معلق على عدم وعده نهى من الشارع كما يظهر ذلك من استشعار حال من اراد سلوك سبيل بلده مع انسداد باب العلم اليها فانه يأخذ بالظن كونه سبيلا اليها من حيث كشفه عن الواقع مثل ما لو كان السبيل علميا فالعقل انما يحكم بحجية الظن في حال الجهل بالمظنون لا من حيث ان الظن مجهول الحكم بتيد اليه وبالجملة فمع قطع النظر عن العنوان الزائد على نفس الظن وحيثية كشفه عن الواقع يحكم العقل بحجيته وليس ذلك من الحكم الظاهري في شئ كما لا يخفى نعم ليس من يرى حكم العقل بحجية العلم حكما ظاهريا باشتباه الكلية المعهودة بعيدا فتدبر وثانيهما انه مع الغض عن الوجدان نحو ما بنا فيه البرهان اما اجمالا فلان النهى الشرعى الوارد على خلاف ما حكم به العقل لا ظاهر لا فرق فيه بين ان يكون علميا او ظنيا ينتهى الى علمى كما اعترف به في مباحث البرائة من تقديمه الادلة الظنية على الاصول العملية فعلى هذا لا فرق بين القياس وغيره من اسباب الظن سوى ما عرفت من ان خروج القياس ظنى وغيره ظنى

وظاهران مجرد كونه ظنيا وغيره ظنيا مع انتهائه الى العلم لا ينهض فرقا بين المقامين واما تفصيلا فلان الوجوه التى اقيمت على حجية الظن لا تخلو عن احد المشارب المتقدمة صراحة واشارة وعلى التقادير لا تعقل خروج القياس في وجه ولا وجه لتخصيصه باخراجه في وجه اخر وبيان ذلك ان المستدل تارة يجعل الاصول العملية في موارده ما بحجية الظن فيها كما يظهر من بعض العامة في استنادهم الى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واعتمادهم على لزوم دفع الضرر وكما هو معضلا واخرى يحكم ببطلان الاصول في موارده اما لعدم جريانها او لعدم اعتبارها بواسطة وجود مانع منه ثم بعد ذلك يحكم بحجية الظن في موارده فعلى الاول لا وجه لاعتبار الظن الا حيثية رجحانه على غيره وهذه نكتة تقليبه ان صحت ففى الكل وان بطلت ففيه وعلى التنزل فلا فرق بين القياس والشهرة الا بان يقع بان الاول منهما قطعى الخروج فيحكم به بخلاف الثانى فانه بواسطة العمومات الناهية عن العمل بالظن ولا عبرة بالعام في قبال ما دل على اعتبار الظن وهو اقتراح وخروج عن طريقة العلماء الاعلام وعلى الثانى فتارة نقول بجريان الدليل في كل المسائل الخاصة كما هو مذاق المحقق القمى او في المجموع كما هو مشرب التحقيق فعلى الاول لو قلنا بعدم حجية اصالة البرائة فيما لم تعقد ظنا ولا دليل على وجوب الاحتياط شرعا لا وجه للتخصيص اذ لا تعليق في حكم العقل بحجية الظن في المقام ولو قلنا بان العمل بالبرائة انما هو من جهة التعبد بها شرعا فرجعه الى عدم ثبوت التكليف

عند عدم العلم به وذلك في مورد القياس والشهرة سواء الا بالاقتراح المذكور وعلى الثانى فان قلنا بالاهمال في النتيجة فلا اشكال كما عرفت وان قلنا بعدمه فلا وجه للخروج فان دفع البد عن الاحتياط الكلى في سلسلة الموهومات والاستناد الى الظن ليس الا لوصف الظن الموجود في مورد القياس والشهرة وتجويز اخراج احدهما يوجب خروج الاخر ولا تعليق في الحكم قلت ولعل الجيب يستند في الفرق بين القياس وغيره من اسباب الظن الى عدم ورود دليل على المنع في غيره اصلا وورود فيه الا الى العموم والخصوص حتى يورد عليه بالاقتراح فان العمومات الناهية عن العمل بالظن بناء على حجية الظن ولو في الجملة ليس باقيا على ما هو الظاهر منها اما بتخصيصها بالاصول او باجمالها في المقام او بعدم انصرافها اليه فالعمدة في المقام هو الرجوع الى الوجدان وعدم تعليق في الحكم الحاصل من البرهان السادس ما افاده استادنا المحقق دام علاه من ان حكم العقل بوجوب الاخذ بالظن حال الانسداد انما هو من حيث ان الظن اقرب الى الواقع وبعد ان الشارع الحكيم العليم بخفايا الامور قد كشف عن حاله بتخلفه عن الواقع بان ما يفسده اكثر مما يصلحه وبان السنة اذا قيست محق الدين يعلم ان مناط حكم العقل ليس موجودا في الظنون القياسية وغيرها من اشباهها كما يرشد الى هذا ملاحظة احوال العقلاء فيما اذا اعتمدوا على امارة غير معتبرة واطلعوا على بطلان متعلقه فانه بعد ما ظهر

لهم الحال من كثرة التخلف فلا يعتدون بها وان ورد عليه سلمه الله بانا وان علمنا كشف الشارع عن حال القياس وكثرة تخلفه عن الواقع الا ان ذلك لا يوجب عدم حجية ظنه بعد حصوله منه اذ حكم الشارع لا يزيد على افادة عدم مطابقته للواقع نوعا والظان يحتمل ان يكون هذه الظنون الحاصلة في موارده الاتية من الافراد النادرة المطابقة للواقع نعم كشف الشارع انما يثمر في عدم حصول الظن منه على نحو ما يحصل من غيره من الامارات فانه اقل افادة من غيره لا انه لا يحصل منه الظن في وقت كما زعمه المحقق القمى او بعد حصوله ليس معتبرا وبالجملة الظن الحاصل من القياس مرجعه الى الاستقراء غالبا لان استنباط الجامع انما هو منه غالبا وكشف الشارع عن عدم مطابقة هذه الغلبة للواقع نوعا لا ينافى مطابقة غلبته صنفية منها للواقع كما لا يخفى قلت وهو كما ترى نظير ما مر في حجية القطع الحاصل من الادلة العقلية النظرية في قبال الاخبارى فان تطرق الخطاء على ما استندوا عليه لا يوجب عدم الحجية بعد حصوله وهو كذلك فيما نحن فيه السابع ما افاده الاستاد ايضا وهو ان حكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد انما هو بواسطة تبدل المكلف بالمصالح الكامنة في الاشياء في موارده من حيث كشفه عن الواقع وكونه مرآتا لملاحظة الواقع ولا ريب ان ذلك انما هو فيما لم يكن في سلوك سبيل الظن مفسدة فائقة على مصلحة الواقع واما فيما كان فيه مفسدة فائقة عليها وعلمنا بها عقلا او شرعا فلا شك في ان العقل لا يلتزم به بل يرى وجوب طرحه ورد احال

التعويل عليه والركون اليه ولا تضاد بين الحكمين لاختلاف الموضوعين
حقيقة عكس ما قلنا في قبال ابن قبة عند انفتاح باب العلم فكما انه لا قبح في
العقول في سلوك سبيل ذي مفسدة ذاتية للوصول الى مصلحة فائقة فكذلك
لا قبح فيها بمنع اتباع امارة يفوت مفسدتها على مصلحتها تحرزا عنها وفيه اولا
ان المستفاد من اخبار القياس التي هي العمدة في المقام هو المنع منه بواسطة فقد
المصلحة الواقعية وعدم الوصول اليها وليس فيها من المفسدة الغالبة على المصلحة
على ما تقدم في الجواب عين ولا اثر بل لو كان فلابد فيها من المفسدة في فقدان
الواقع فلا دلالة فيها بوجه انه على تقدير الوصول الى الواقع فيها وقع للمفسدة
الكامنة في سلوكه نعم جملة من الاخبار الواردة في هذا المضمار مطلقة بكشفها
المفسدة المبينة لما كما هو غير عزيز في امثال المقام فان كنت في شك مما تلوناه عليك
فلاحظ ما تلي للامام دفعا لمقالة ابان بان انه تداعى بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين وان دين الله لا يصاب بالعقول ونحو ذلك ونحو ذلك مما لا
ستر عليه وثانيا انه بعد ما عرفت من الاحتمال لا يستقل فاذا دار حكم سائر
الادلة الظنية كالشهرة لاحتمال وجود المفسدة الغالبة على مصلحة الطريق فيه
ايضا فلا يستقل العقل في حكمه فان حكمه انما هو فيما لو احرز وجود المقتضي ورفع المانع
ايضا فمع احتمال وجود المانع لا يلتزم بوجود المقتضي ولو كان عالما بوجود المقتضي
واصالة عدم المانع انما يجدي في الاحكام الظاهرية لا الاحكام الواقعية العقلية

ثالثا

لانه قد يكون للشيء حكم في حد نفسه وباعتبار لحوق عنوان آخر به وطريانه
عليه حكم آخر فما لم يعلم بطريان الآخر وحدوث العنوان اللاحق يلتزم العقل
بالاول ويحكم بترتيب آثار الاول ومجرد الاحتمال لا يضر في حكمه كما يشاهد
ذلك في حكم العقل مثلا بقبح الكذب في حد ذاته والظلم ايضا كذلك ما لم يلحق بالاول
انجاء نبي وبالثاني تاديب يتيم فلو علمنا بلحوق العنوان اللاحق فلا كلام ولو لم
نعلم به يحكم العقل بالقبح فيهما قطعا من غير تردد وتزلزل فكذا فيما نحن بصدده
ايضا كذلك فان حكم العقل بعد الانسداد حكما بوجوب العمل بالظن فيما لم نعلم بلحوق
عنوان آخر به بخلاف ما اذا علمنا بلحوق العنوان فانه لا حكم للعقل فيه لانا نقول
خلطت شيئا وغابت عنك اشياء لوضوح الفرق بين المقيس والمقيس عليه
حيث ان الحكم في مسئلة التاديب والانجاء انما هو على القصد فيهما فما لم يعلم بوجود
العنوان المسوغ ولحوقه يحكم العقل بحرمته لعدم تحقق القصد وما يرى من
التحسين فيما اذا ترتب على الفعل العنوان اللاحق من غير قصد فهو انما يتعلق بنفس
الفعل ولا مدخل للفاعل فيه بناء على ما هو الحق من اختلاف حكمي الفعل والفاعل
بخلاف مسئلة الظن فان وجود المفسدة في الواقع من غير تعلق شيء آخر بها دون
المصلحة التي لاجلها حكم العقل باعتباره حتى احتمل وجود المفسدة لا بد من احراز
عدمها في الحكم والحاصل ان جعل الكاذب والظالم بعنوان الانجاء والتاديب يجب
عدم القصد بهما ومع عدم القصد يتصف الفعل بالحسن من حيث استناده الى

الفاعل وان اتصف به مع قطع النظر عنه وهو من هذه الجهة لا يتصف بالحسن
ايضا وانما الفعل من حيث صدوره عن الفاعل حرام كما لا يخفى فحكم العقل
بالحرمة والالتزام بها فيما لم يعلم لحوق العنوان الآخر لا يقتضي بحكمه فيما نحن كذلك
بل التحقيق فيه ان العقل لا يلتزم بوجود المعلول الا بعد احراز جميع اجزاء
علته التامة من وجود المقتضي ورفع المانع واحتمال وجود المانع لا يجامع
العلم بوجود المعلول فان الاحتمال مبطل للاستدلال نعم فيما لو كان الدليل
لفظيا جاز الاحتمال مع ظهوره في خلافه غير مضر من حيث قيام الدليل على اعتبار
الظواهر في الالفاظ فكأنه لا احتمال في البين الا ان الاحتمال من حيث نفسه
لا يضر بالاستدلال كما قد يتوهم وقد يجاب عن الاشكال بتخصيص في الدعوى
من اجراء الدليل في الظنون المشكوكة لا المعلومة حجيته وعدمها وليس في ذلك
الا مثل ما يرى من ان الغريق يتشبث بكل حشيش فان خص من الدعوى لا يجدي
في عموم الدليل منشأ للاشكال وليت شعري كيف يمكن اخراج القياس مع فرض
حكومة العقل حكما واقعيا من غير ملاحظة جهل في حكم الظن والحجية ثم اتفقوا
على عدم تعقل خروج فرد من افراد العلم عن الحكم باعتباره لا عقلا ولا شرعا
مع ان الظن بعد الانسداد انما هو مثل العلم كشفا وحكما فلو امكن خروج فرد منه
امكن به خروج فرد من الظن ايضا نعم لو قلنا بان العقل يحكم به حكما ظاهريا اتجه القول
بالخروج من غير اشكال الا ان الكلام فيه كما عرفت ولعل ثالث الوجوه التي ادعاه

المحقق

المحقق القمي في مقام الدفع وثاني الوجهين اللذين افادهما الاستاد يرجع
في محصل المعنى الى الوجه المحكي عن التعليقة والفصول فتدبر الجهة الثانية
في تخصيص الخارج من الظنين عند تدافعهما فنقول قد يظهر من بعضهم تقدم
ظن المانع على الممنوع نظرا الى ان خروج الممنوع خروج موضوعي لا يوجب تخصيص
الحكم العقلي بخلاف خروج المانع وقد عرفت فيما سبق ما فيه من الضعف
والفساد وبينا ما هو اقرب الى السداد من ان الخروج فيهما موضوعي وقد يحتمل
تقديم الممنوع لان المانع من وجوده يلزم عدمه وهو ليس كذلك لبطلان الممنوع منه
ايضا كالمنفي وقد يحتمل التساقط فيهما وهو ايضا قول بلا دليل والاقوى هو الرجوع
الى اقوى الظنين ممنوعا او مانعا الاقرب الى الواقع الذي هو المناط في الحكم بحجية
الظن وقد تقدم جملة الكلام فيه عند بيان وجوه الترجيح فراجعه الرابع من الامور
التي ينبغي التنبيه عليها ان الظن في الموضوعات المستنبط منها الاحكام الكلية الفرعية
حجة بعد القول بحجية مطلق الظن فيها سواء كان في تعيين الظواهر كالتبادر والظن
والشهرة على وضع اللفظ لمعنى واجماع المنقول عليه او القاعدة المراد منها القاعدة المسلمة
مع عدم تخصيص ثبت بالحجة فلا فرق في ذلك بين كون الامارة قائمة على نفس الحكم
الكلي الفرعي او على ما يستنبط منها فان بعد ما علمنا ظهور الامر الوارد عقيب الحظر في
الاباحة او علمنا بظهور الصعيد في مطلق وجه الارض استنادا الى نقل قول منهم
او شهرة قائمة عليه او امارة ظنية كالغلبة والاطراد مثلا بظن بان الحكم الكلي في

التيمم هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض واباحة الاصطياد بعد التعليل ولا فرق
في ذلك بين ان يكون الظن معنى حقيقيا للفظ كما عرفت او معنى مجازيا بالمجهول
وادعيه كالشهرة القائمة على ان المجاز المشهور ظاهرة في المعنى المجازي اللغوي
مثلا او المراد منه بواسطة امارة ظنية هما واحدها بالخصوص وبالجملة فالاستلزام
الا انه ينبغي ان يعلم ان الاستلزام انما هو يلاحظ بالنسبة الى ذلك الظن من حيث
نفسه وان لم يكن الحكم الكلي مظنونا لجهة اخرى مثل احتمال اصل تعبدي
كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة ونحوهما مثلا لو ظننا بان الصعيد
موضوع للتراب الخالص للاجماع المنقول عليه يظن بعدم جواز التيمم بغيره لو لم
يكن هناك اصل اخر يجب اعماله ودفع الظن كاصالة عدم التخصيص مثلا فان شئنا
اعماله سواء استلزم الظن بها الظن بالحكم الكلي الفرعي فعلا او لم يستلزم فعلا
وانما استلزمه شانا ولا يناف القول بحجية الظن في المسائل اللغوية ظهورا ومرادا
ما تقدم في المستثنيات من الاصل الكلي الاولي فان عدم الحجية هناك مبني
على القول بالظنون الخاصة والحجية هنا مبني على القول بحجية مطلق الظن ولا
يذهب عليك ان اعتبار الظن في الدلالات انما يأتي بعد دعوى اجمال العمومات
الواردة في الاخبار بواسطة وجود العلم الاجمالي كثيرا بورود مخصصات كثيرة
كما في العمومات الكتابية واطلاقاتها والاخبار المتواترة على ما قرر في محله والا
فمجرد عدم جواز الرجوع الى الاصول العملية من البراءة وما يشابهها لا يوجب طرح

الاصول

الاصول اللفظية في قبال الظنون الراجعة الى الدلالة كما هو غير خفي على المتأمل
الخامس مما ينبغي التنبيه عليه انه قد يظهر من بعضهم حجية الظن في الموضوعات
الصرفة التي لا دخل للاحكام الشرعية فيها مطلقا قال المحقق الثاني حاكيا عن ابن
الصلاح على ما حكي عنه تثبت النجاسة بكل ظن لان الظن مناط الشرعيات ونسب
ذلك الى المحقق القمي ايضا والمشهور عدم حجية الظن فيها وهو المنصور لنا
اصالة حرمة العمل بمطلق ما وراء العلم مطلقا مع عدم ما يقتضي خلافها فان الادلة
القاضية بجواز الرجوع الى الظن قد عرفت سابقا او لها جميعا الى برهان الانسداد
من قاعدة دفع الضرر وغيرها كما حرر مستوفى والانسداد غير جار فيما
نحن بصدده لان المناط فيه هو الانسداد الاغلبي وحيث ان الجزئيات الخارجية
تختلف بحسب الموارد علما وجهلا وبالنسبة الى الاشخاص المختلفة او بالنسبة
الى شخص واحد في زمانين فلا ضابط في البين فلا يتوجه القول بالانسداد
فيها غالبا بل ونحن بعد ملاحظة حالات الاوائل نحكم بعدم الاختلاف بيننا
وبينهم فيما نحن بصدده فان القبلة كما قد يصير معلومة بواسطة وجود
ما يقتضيه من الامارات الدالة عليها كذلك قد يصير مجهولة بواسطة فقدها ولا فرق
في ذلك بين الازمنة حتى ان معاصري الائمة قد يعلمون بالموضوعات التي تعلقت
عليها الاحكام الشرعية وقد لا يعلمون فالانسداد غالبا فيها غير مسلم فكيف
بالاغلب الانسداد في غيره غير مسوغ للعمل بالظن لا بعد القول بعدم

الاصول فيما لم يفد الظن في الموضوعات ولم نقف على قائل بذلك فان قلت
ان ترك العمل بالظن فيها قد يوجب المخالفة القطعية فلا يجوز الرجوع الى الاصول
قلنا انه لا دليل على بطلان اللازم مطلقا نعم فيما لو كان من الشبهة المحصورة
على حذو ما فصلنا سابقا لا يجوز العمل بالاصل ويجب الرجوع الى شيء ولا فرق
في ذلك بين الظن والشك لا يقال قد سبق كفاية الظن بتفريغ الذمة بعد
العلم باشتغالها فكما ان اعمال الظن في نفس الاحكام يوجب الظن بفراغ الذمة
فكذا اعمال الظن في موضوعات تلك الاحكام يوجب الظن بالتفريغ مثلا كما ان
الظن بوجوب السورة في الصلوة يوجب الظن بفراغ الذمة عن التكليف واقعا
بعد قراءتها فكذا الظن بان السورة الواجبة هي السورة الفلانية يوجب الفراغ
لو ظننا لانا نقول لا دليل على كفاية الظن بالفراغ مطلقا فان العقل قد يتردد
بتردد هما وما لا يدرك كله لا يترك كله وكفاية الظن في الاحكام الشرعية
لا يقتضي بكفاية الظن في موضوعاتها بعد امكان الرجوع الى العلم فيها وعدم
امكانه فيها كما لا يخفى وبالجملة فلا يجوز الرجوع الى الظن في الموضوعات الصرفة نعم
هناك امور خاصة يجوز الرجوع فيها الى الظن اما بواسطة ان الظن فيها يستلزم الظن
في الحكم الكلي الفرعي الالهي واما لان المناط موجود فيها من الانسداد الاغلبي فالاول
كالظنون الرجالية سواء كانت متعلقة بالوصف كما اذا حصل الظن بعدالة
ابرهيم بن هاشم مثلا او بالموصوف كما في تمييز المشتركات فانه لو حصل الظن

بان

بان زرارة الواقع في سند الحديث الدال على وجوب السورة مثلا هو زرارة بن
اعين يحصل الظن بوجوب السورة وحيث انه لا فرق في اسباب الظن فيجب الاخذ به
كما سبق بل قد يقع بحجية الظنون التي لم يستند الى قول رجالي ايضا كالظن بان الراوي
لعلو رتبته وارتفاع شانه لا يسئل عن غير الامام في المضمرات ونحوها كما في المقاطيع
والمراسيل فكلما يستلزم الظن به الظن بالحكم الشرعي يجوز التمسك بالظن فيه على القول
بالظنون المطلقة واما ارباب الظنون الخاصة فليس لهم العمل بالظن في مباحث الرجال
ايضا بل لا بد من البناء على العلم في تعيين الوصف او الموصوف او على البينة وربما
قد يتوهم في المقام من دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن في مباحث الرجال في الصحيح او الضعف
والسقوط بعد ملاحظة تشتت مشارب العلماء في تعيين الادلة واختلافهم
في تمييز الاحاديث فهذا صاحب المعالم يتر ثم يقول ليت فيما وقع في مزوجات
البشر بعد ظهور ولالة فقال يا ليتها كانت صحيحة من جهة وقوع ابرهيم بن هاشم
في سندها مع ان الرجل اول من نشر احاديث الكوفيين بقم وحصول الظن بوثاقته
منه ظاهر لا يقبل الانكار الا ترى انهم لا يعتمدون كثيرا على ما يراه بعض اهل الرجال
كابن عقدة مع افادة الظن من حيث انه من اهل الجرح بهم وطعن الغضائري تأملهم
فيما رواه حسن بن علي بن فضال الفطحي مع كونه من الموثقين الى غير ذلك مما لا
يخفى على المتدرب بكلماتهم في موارده فقاعدة الاستلزام انما يتم على مذاق
ارباب الظنون المطلقة واما ارباب الظنون الخاصة فلا يتم على مذاقهم كيف والقول

بذلك يرجع الى القول بحجية مطلق الظن والمفروض خلافه فان الدليل الدال
على حجية خبر العادل انما يقتضي حجية هذا المفهوم الكلي وهو غير معول في الفقه
وانما المعتمد فيه جزئيات مصاديقه مع انها مشخصة بالظنون المطلقة فمناط
العمل في الحقيقة هو الظن المطلق وذلك هدم لما قرروه من بطلان العمل بالظن المطلق
فاللازم على هذا التقدير تحصيل العلم او البينة او ما يطمئن به النفس كما يظهر
منهم الركون اليه في نفس الاحكام ايضا نعم يمكن الرجوع الى الظن المطلق في الرجال
وصفا او موصوفا بناء على ما هو التحقيق عندنا من حجية الاخبار الموثوق بها فانه
محقق للموضوع ويحصل للوثوق الذي هو المناط في الحجية ولا ضير فيه كما لا يخفى
ولا ينافي ذلك حجية الخبر من جهة الظنون الخاصة لان مصاديقه وجدانية
فيحصل بتحصيل الظن وبالجملة يجب العلم بتحقق المصداق وحصول الوصف العنوان
فيه فعلى مذاق القوم يجب تحصيل العلم بالعدالة وعلى ما اخترناه يجب تحصيل الوثوق
وبالرجوع الى اسباب الظن من الامارات يحصل الوثوق قطعا ويحصل العدالة
مثلا ولا دليل على كفاية الظن نظير عدم جواز الوضوء بماء ظن اطلاقه فانه يجب التيمم
ولا يجوز التوضي به فالقائل بحجية خبر العدل بعد عدم امكان احراز العدالة
بالعلم يجب له الرجوع الى الاصول على حسب اختلاف الموارد فيها وذلك الامر
عليه والثاني في الموارد التي لو لم يعمل فيها بالظن يلزم ابطال الحقوق وتعطيل
السوق فمنها العدالة على القول بكونها ملكة راسخة نفسانية فان العلم بها في

غاية

غاية الصعوبة بحيث لو لم يستند فيها اليه لما قام امور المسلمين في معاشهم ومعادهم
فان مبنى الشريعة في الغالب على العدالة كما في الشهادة والحكم والفتوى والتقويم
والوصاية والتولية والطلاق والجماعة والجمعة ونحوها فالعلم بتحققها غير ممكن غالبا
والاحتياط يوجب الحرج الشديد والعسر الاكيد والرجوع الى الاصول بعد العلم الاجمالي
بخلافها غير سديد والتوقف في موارده غير مفيد فتعين العمل بالظن وهو المطلب
ومنها الضرر فان العلم به غالبا لا يحصل الا بعد الوقوع فيه وذلك خلاف ما قد
بني عليه الشريعة السمحة السهلة والاحتياط بعد تصويره مع فرض بما مر والاستناد
الى الاصول يوجب اختلال سوق المسلمين كما هو واضح فيجب الرجوع الى الظن ثم انه
يظهر من كشف اللثام وغيره ان المناط في الضرر هو مجرد الخوف نظرا الى بعض
الاخبار الدالة صريحا على اعتبار الخوف موضوعا آخر غير الضرر والحق منها ان الخوف
ليس موضوعا آخر بل هو طريق للضرر ولذا يلغو الخبر الدال على ان الضرر موضوع فتدبر
جدا وبالجملة فكل مورد يجري فيه برهان الانسداد او يستلزم الظن به الظن بالحكم
الكلي الفرعي من الموضوعات الصرفة فحكم بحجية الظن فيه بخلاف غيره فان الاصل
حرمة العمل بما وراء العلم ومن هنا يظهر انه كلما تعارض الاصل والظاهر كما في اصالة
الطهارة وظهور النجاسة في غسالة الحمام وطين الطريق فالمناط هو الاصل لا عبرة
بالظن نعم وهذا هو العنوان المذكور في كلماتهم من تعارض الاصل والظاهر فانه
في الاحكام والالفاظ حجة كما صرح السلطان بذلك في حاشية المعالم بما يرتفع

موضوع الاصل على القول بحجيته ولا بقاء له وما قد يرى من تقديم الظاهر
على الاصل في بعض المقامات فهو انما لدلالة دليل عليه من اجماع او سيرة او اصل
لفظي كاصالة حمل فعل المسلم على الصحة ونحوها وذلك كما في حكمهم ببراءة ذمة
الزوج عن النفقة فيما لو ادعت الزوجة مع ابتلائهما له في مدة مديدة فان
الظاهر على اصالة عدم الانفاق انما يقدم لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة وقد
صرح الشهيد في المسالك بانها من موارد تقديم الظاهر على الاصل مع اعترافه بكونها
قليلة السادس مما ينبغي التنبيه عليه انه قد ذهب جماعة كثيرة بل قد ينسب
الى المشهور عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه والحق حجيته فيها وفاقا لجماعة من
المحققين لنا ما تقدم سابقا من ان العقل بعد الانسداد والقطع بالتكليف
وعدم جواز الرجوع الى الاصول التعبدية يحكم حكما قطعيا بوجوب تفريغ الذمة و
الخروج عن عهدة التكليف ولو قلنا على ما قد عرفت والفراغ الظني كما يحصل باتيان
الواقع ظنا فكذا يحصل باتيان ما هو بدل عن الواقع كك وهذا هو المتفق
عليه بين جميع ارباب الانسداد وان كان قد يتوهم ذلك الحكم بسبب ازدياد العقل
واشتداد قوة العاقلة في الاشخاص فربما يحكم الكامل في العقل بالامتثال بوجه
الامر كما لا يخفى والظن في المسائل الاصولية انما يوجب الظن بالفراغ في المرتبة الثانية
ولا دليل على وجوب ازيد من ذلك هذا وقد يستدل على المطلب بان الاصول
مقدمة للفقه وبعد حجية الظن في ذيها يحكم العقل بحجيته في المقدمة بطريق

اولى

اولى وضعفه ظ فان الاهتمام في المقدمة اولى وبعد التسليم فلا يخفى انها
اولوية ظنية والاستدلال بها يفضي الى الدور على انه منقوض بالكلام فانه
من مقدمات الاجتهاد ولا عبرة بالظن فيه حجة المشهور وجهان الاول اصالة
حرمة العمل بالظن مطلق ما وراء العلم ولا مخرج عنها الا قاعدة الانسداد والمتيقن
بعد ما عرفت من اول الادلة العقلية الى قاعدة الانسداد وكل منهما لا ينهض وجها
للاعتبار اما الاول فلان الانسداد فيها ممنوع لان مسائل الاصول لا تخرج عن ثلثة
اقسام فان برمتها متعلقة بالالفاظ الموضوعات المستنبطة منها الاحكام التي
يعبر عنها بمشتركات الكتاب والسنة كمباحث الاوامر والنواهي والعموم والخصوص
ونحوها ولا ريب في حجية الظن فيها كما عرفت وجملة منها بالحجية فتارة من حيث
الكشف عن الواقع واخرى من حيث التعبد به شرعا كالاستصحاب واصالة البراءة
ونحوهما ففي الاول منها لا نتعقل الانسداد بعد اثبات حجية الظن في الترجيحات
فان انسداد باب العلم في الفروع دليل قطعي على حجية الامارات الشرعية فباب العلم
فيها ليس منسدا وفي الثالثة ففي جملة منها يستقل العقل بادراكها وفي بعض منها
لو فرضنا انسداد باب العلم لا يلزم محذور من الرجوع الى الاصول فيها لانتفاء العلم
الاجمالي وانضمام مسائل الاصول بالفروع فنقول ان كلها احكام شرعية وبعد
الانضمام يحكم بحجية الظن في الجميع لانسداد باب العلم في الاغلب لا حد ذكره فيه بعد ظهور
خروج هذه الجملة عن اطراف العلم الاجمالي فباب العلم في الاغلب مفتوح في الاصول

فلا يجري الانسداد واما الثاني فلان قاعدة الاستلزام انما تسلم فيما لو
استلزم الظن بشيء الظن بالحكم الواقعي فانه قضية البرهان والعقد المتيقن
من البيان والاستلزام في الاصول لو سلم فهي الحكم الظاهري ولا دليل على
حجيته في الحكم الظاهري الثالث ان الشهرة قامت على حجية الظن في الاصول وقد
نقل بعضهم الاجماع عليه ولا اقل من افادة الظن فلو كان الظن حجة يلزم عدم
حجية الظن فيها وما يلزم من وجوده عدمه باطل والجواب اما عن الاول فيما
عرفت في توجيه المختار من ان الظن بالحكم الظاهري يكفي عن الواقع كما هو قضية
البدلية مثلا بعد العلم باشتغال الذمة بالصلوة يحكم العقل بوجوب
تفريغ الذمة عنها ولو باتيان ما يكفي عنها او بادخال نفسه في موضوع آخر
غير مكلف بها فعند انسداد باب العلم كما يكتفي بالفراغ الظني عنها كذلك يكتفي
بما هو بدل منه ظنا فانه ايضا يوجب الظن بالفراغ الذي قد حكم العقل به بعد
الانقطاع عن العلم واما عن الثاني فبمنع الشهرة على عدم حجية الظن في الاصول
اولا فمعظم ارباب الظنون الخاصة بعد زعمهم انفتاح باب العلم لا يعولون على الظن
مطلقا اصوليا ولا فرعيا وبمنع افادة الظن منها ثانيا او مرجعها الى المشاجرة
العمل بالظن كما عرفت سابقا على ان مجرد قيام الظن على عدم حجية ظن آخر لا يوجب
بطلانهما جميعا بل يجب الاخذ باقوى الظنين كما مر انفا السابع مما ينبغي التنبيه
عليه قد ذهب جماعة منهم المحقق الطوسي قدس سره القدوسي الى بقائه في

المسائل الكلامية والاصول الاعتقادية على ما حكي عنه والمراد منها ما كان
المقصود منها الاعتقاد وان ترتب عليه العمل سواء كان مما يوجب
انكاره الكفر او لا كما ان المراد من الفرعيات ما كان المقصود منها العمل او لا
والفرق بينها وبين اصولها ان الاصول بيان وماخذها ومداركها التي
يستنبط منها ولا يذهب عليك ان هذه المسئلة غير ما عنونوا في مباحث
الاجتهاد والتقليد من كفاية التقليد وعدمه لعدم الملازمة بينهما
اذ يمكن القول بكفاية التقليد مع عدم كفاية الظن وبالعكس نظرا الى
جواز الاكتفاء بما يحصل من الادلة الظنية بعد اداء الوسع في تحصيل الاعتقاد
فما يظهر من المحقق البهائي من اتحادهما مبني على ما ينبغي الا ان يقال بان العلم
غير التقليد نظرا الى ما يقرر في تقسيم الادراك الى العلم والتقليد وغيرهما
فان التقليد لا ثبات فيه بخلاف العلم فاشتراط العلم لعله يلازم نفي التقليد
فتدبر وكيف كان فتحقيق المقام يتوقف على بسط في الكلام في طي مقامات
المقام الاول فيما لو تعذر تحصيل العلم ابتداء هل يجب تحصيل الظن نظرا الى ان
الظن يقوم مقام العلم بل او لا يجب والكلام في المقام انما هو في الامور التي يجب
تحصيل العلم فيها لو لم يكن تحصيله متعذرا واما الامور التي لا يجب تحصيل الاعتقاد
فيها فهو خارج عن اصله لكنه قد يتوهم في النظر اطلاق القول بوجوب
التحصيل في كل ما يمكن التحصيل فيه نظرا الى اطلاق الادلة الامرة بتحصيل العلم

والقائلة بوجوب طلبه المنساقة غالبا في الاصول بخصوصها ولا اقل من شمولها
لها قطعا كقوله طلب العلم فريضة على كل مؤمن ومؤمنة واية النفر والسؤال
وغيرها وبالجملة فالتحقيق عدم وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم لعدم
الدليل على وجوبه فان الادلة باجمعها صريحة في طلب العلم على وجه يستفاد
منها انه هو المطلوب بنفسه وعلى نحو الموضوعية والظن لا يكون بدلا عن العلم
في مقام يكون العلم موضوعا نعم فيما لو كان العلم طريقا ومرآتا يمكن القول
ببدلية الظن للعلم ومن هنا يظهر فساد قياس المقام بالاحكام الفرعية فان
المقصود منها على ما عرفت هو العمل والعلم طريق له وحيث ان المكلف لا بد
من عمل يحكم العقل ببدلية الظن للعلم عند تعذره واين هذا من وجوب
تحصيل العلم موضوعا فكما ان الامر بالصلوة لا دلالة فيه على وجوب الصوم عند
تعذر الصلوة فكذا قوله فاعلم ان لا اله الا الله لا دلالة فيه على وجوب تحصيل
الظن عند تعذر العلم مضافا الى الاخبار الناهية عن القول بما لا يعلم الامرة
بالتوقف عند عدم العلم نعم ينبغي ان يعلم ان الادراك الظني بشيء من المعارف
الحقانية مثل ما لو ظن احد بمرتبة من مراتب الامام واقعا احسن من عدمه كما ان
كما ان العلم احسن منه واعلى مراتب العلم احسن من غيره وذلك غير ما نحن
بصدده من نيابة الظن عن العلم فيما لو تعذر ابتداء فلا دليل على وجوب
تحصيل الظن بدلا عن العلم اما اباحته او استحبابه فلا يخلو عن اشكال ايضا

سيما الاخير وخصوصا فيما لو خالف الواقع هذا بالنسبة الى حكمه التكليفي واما
حكمه الوضعي من حيث العقاب والنجاسة وساير احكام الكفر فالظاهر انه معذور
من حيث العقاب لقبح التكليف بما لا يطاق فانه ارئف بعباده من ان يعاقبهم
على امر غير مقدور لهم واما النجاسة فالظاهر ايضا لزوم ترتب آثار الكفر عليه
لانه غير مؤمن قطعا لتوقف الايمان على الاعتقاد بالجنان وحيث انه لا واسطة
بين المؤمن والكافر فهو كافر ولا يخفى ان الكفر انما هو فيما يستلزم الكفر من
اصول العقايد كالتوحيد والنبوة ونحوها واما في غيرها كالشك في كيفية
ابواب الجنة والحشر فلا كفر فيه ولما ورد في جملة من الاخبار من ان الشاك كافر
منها ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من شك في الله وفي رسول الله صلى الله عليه وآله
فهو كافر ومنها ما رواه فيه ايضا عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن صفوان
عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من شك في رسول الله فهو كافر
ومن شك في كفر الشاك فهو كافر فامسك عني فرددت عليه ثلث مرات فاستبان
في وجهه الغضب الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر الشاك فلا ينافي
الاستدلال بالاخبار مع كونها ظنية في المقام اذ المقصود اثبات جهة الفرعية
بها من ترتب آثار الكفر كما لا يخفى لا يقال لا دليل على نفي الواسطة بين الكافر
والمؤمن لانا نقول يدل عليه قوله خلقكم فمنكم مؤمن ومنكم كافر والاستدلال
المشهور في نفي الواسطة بين الصنفين بقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب

لمن يشاء المذكور فان وجه الدلالة فيما نحن فيه اظهر فان قلت نعم يقتضي
كفره لا مناص من كونه معذبا في الآخرة فانه اعد للكافرين عذابا اليما والآيات
في ذلك مما لا يستقصى وقد ينعكس بعكس النقيض كل من ليس بمعذب ليس
بكافر وكل كافر معذب وهف قلت ان مفاد الآيات كلها ان جميع الكفار
مصيرهم الى النار وذلك لا ينافي ان يوجد كافر قاصر لا يكون معذبا فانه كلما
كان موجودا ينكشف عن العموم المذكور تقصيره ويحكم بدخوله وخلوده
في النار واما الافراد الفرضية التي لا وجود لها لا يضر بالعموم ولا يوجب تخصيصا فيه
وذلك مثل قول المولى لعبده اضف جيراني وعلم العبد بان الحكم مخصوص
باصدقاء المولى فلو شك في فرد منهم انه من الاصدقاء ولا فبالعموم ينكشف
عن صداقته ولو ظاهرا ويجب عليه ضيافته وبالجملة فالقاصر ليس موجودا في
الخارج والعموم لا يضره الافراد الفرضية فبالعموم يتمسك في كون الموجودين
مقصرين وما قد يقال بان الوجدان يحكم بوجود القاصر في الخارج فان جملة
من الكفار الساكنين في البلاد النائية من الاسلام ربما لم يقرع سمعهم
اسم الاسلام او مع استماعهم لم يحتملوا حقية طريقتهم بعد رسوخهم فيما وجدوا
عليه آباءهم وكثيرا نجد آحادا منهم ليس لهم قوة تميز الحق عن الباطل فكيف
ساغ القول بان كل كافر موجود في الخارج مقصر مدفوع بان من المحتمل بل
قد يقال من الواجب ان يكون لهم زمان من الآنات التفات الى الحق فان الله

يقول

تبارك وتعالى لا يعذب الا بعد الارسال ولو بلسان العقل فلم لا يجوز ان يمن
عليه في آن من الآنات بقوة قوية وسليقة مستقيمة يتمكن بها من تحصيل الحق وترك
الباطل وذلك ليس ببعيد وقد يؤيد ذلك بما اجمعوا عليه الفرقة الناجية من
كفر الشاك والمعتقد بالخلاف فكل شاك كافر وكل كافر في النار فكل شاك في النار
للعلم بعدم قصوره الا انه مع كونه قاصرا يكون في النار ولكن قد يتراءى من ظواهر
بعض الآيات الدالة على رفع العقاب عن المستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا وجود الواسطة بين المؤمن
والكافر فيشكل الحكم فيما ذكرنا الا انه لا يخفى ما فيه فان المستضعف معين على ما
نطق به بعض اخبار العترة الطاهرة وبعض كلمات المفسرين وشيء منها لا يوافق
الدعوى المذكورة اما الاول منها فقد روى ثقة الاسلام في الكافي عن ابي
عبد الله (ع) قال من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف وفيه ايضا عن ابي الحسن
موسى (ع) انه كتب الضعيف من لم ترفع اليه الحجة ومن لم يعرف الاختلاف فاذا عرف
الاختلاف فليس بمستضعف فان من المعلوم من سياق الخبرين ان المراد من
الاختلاف هو الخلاف الواقع بين الفريقين فلا دخل له بالايمان والكفر كما
لا يخفى واما الثاني فقد صرح بعضهم بان المراد من المستضعف من لم يقدر على
المهاجرة مع النبي (ص) ومن الواضح عدم ارتباطه بالكفر والاسلام هذا غاية ما
يمكن الانتصار لهذا القول ولكن الانصاف ان المستضعف اعم من لم يعرف الخلاف و

بين الفريقين وبين غيرهم من سائر المذاهب وورود الخبر فيهم لا ينافي
عمومه غيرهم وقد صرح الامام (ع) بوجود الواسطة في اخبار كثيرة منها ما رواه في الكافي
عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في ضمن حديث طويل قال قلت فهل بعد ان يكون
مؤمنة او كافرة فقال يصوم ويصلي ويتقي الله ولا تدري ما امره فقلت قد
قال الله عز وجل فمنكم كافر ومنكم مؤمن وانه لا يكون احد من الناس ليس
بمؤمن ولا كافر قال فقال ابو جعفر (ع) قول الله اصدق من قولك يا زرارة
ارأيت قول الله عز وجل خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم
فلما قال عسى قلت ما هم الا مؤمنين او كافرين قال فما تقول في قوله عز وجل
الا المستضعفين من الرجال الآية فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين قال فانه
ما هم بمؤمنين ولا كافرين ثم اقبل علي فقال ما تقول في اصحاب الاعراف فقلت ما هم
الا مؤمنين او كافرين ان دخلوا الجنة فهم مؤمنون وان دخلوا النار فهم كافرون
فقال والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها
المؤمنون ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون ولكنهم قوم قد
استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الاعمال وانهم لكما قال الله عز وجل فقلت
امن اهل الجنة هم ام من اهل النار فقال اتركهم كما تركهم الله قلت افترجئهم قال نعم
ارجئهم كما ارجاهم الله ان شاء الله ادخلهم الجنة برحمته وان شاء ساقهم الى
النار بذنوبهم ولم يظلمهم فقلت هل يدخل الجنة كافر قال لا قلت فهل يدخل

النار

النار الا كافر قال فقال لا الا ان يشاء الله يا زرارة انني اقول ما شاء الله وانت
لا تقول ما شاء الله اما انك ان كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك وقريب منه
ما ورد في اصحاب الاعراف ومنها ما في الكافي ايضا عن محمد بن مسلم قال كنت
عند ابي عبد الله (ع) جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير
فقال يا ابا عبد الله (ع) ما تقول فيمن شك في الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك
في رسول الله (ص) قال كافر ثم التفت الى زرارة وقال انما يكفر اذا جحد ومنها ما
فيه عن ابي عبد الله (ع) قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا
ومنها ما فيه عن ابي جعفر (ع) فيمن سئل عن المستضعف فقال هو الذي لا يهتدي
حيلة الى الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فلا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع
ان يكفر فهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان
فانه مرفوع عنهم القلم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فالمستضعف هو
تابع لكل ناعق وناعق فالحق مراعاة الاصل في كل مقام بالنسبة الى الشاك
الغير الجاحد المقام الثاني فيما لو امكن له تحصيل العلم بعد افراغ الوسع وبذل
الجهد على ما هو المتعارف في تحصيله هل يجوز له الاكتفاء بالظن ام لا التحقيق
عدم الاكتفاء بالظن لوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولا مخرج
عنها الا ما عرفت من الانسداد والمفروض تمكنه من تحصيل العلم فلا انسداد
الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم المصرحة بلفظ العلم وما يؤديه

من اليقين كقوله فاعلم انه لا اله الا الله واطلبوا العلم ولو بالصين وطلب
العلم فريضة ونحوها مما لا يكاد يخفى على من له خبرة بالاخبار الثالث الادلة
الامرة بالشهادة فانها على ما صرح به بعض اهل اللغة كصاحب القاموس هو
الاخبار عن علم وامثال ذلك كثيرة فالامر واضح وانما الكلام في حكم الظن
فيما لو اكتفى بالظن فنقول لا ريب في كفره ولزوم ترتيب اثاره من عدم جواز
معاشرته وطهارته ونحو ذلك فيما لو كان ظنه بخلاف الواقع كما اذا ظن عدم كونه نعم
عالما او واحدا او نادما مثلا واما فيما لو كان ظنه مطابقا للواقع فالظاهر ان ظنه
كعدمه فيرجع في تحقيق حاله الى ما تقدم سبق في الشاك فان كان مع تحقق الفحص
كافر ظاهرا ايضا والا فيعمل بالاصل حسب ما يقتضيه في كل مقام الثامن مما ينبغي
التنبيه عليه انه على القول بعدم حجية مطلق الظن او على القول بها بعد خروج
القياس وامثاله مما علم عدم اعتباره هل يصح الاستناد الى مطلق الظن على الاول
او الى القياس على الثاني في جعله جابرا لكسر دليل او معاضدا له او مرجحا عند
تعارض دليل لاخر او موهنا له اولا يصح وينبغي اولا تمهيد مقدمة فاعلم
ان كلا من الجبر والتعاضد والترجيح والوهن جهة مغايرة للاخرى وحيثية
مباينة لها فان الجبر عبارة عن انضمام امر خارجي به يصير المجبور داخلا تحت
عنوان كلي قام الدليل على اعتباره سواء كان له مضمونا يوافق مضمون الجابر
او لم يكن له مضمون اصلا فالاول كالشهرة الفتوائية فيما لو انضم الى خبر بها

يصير صدوره عن الامام مظنونا على القول باعتبار الظن في الصدور وذلك
انما يصح فيما لو كان المستند في الفتوى عند المشهور هو ذلك الخبر والا فلا ملازمة
بين كون المضمون مشهورا وصدور الخبر عن الامام كالا ملازمة بين القطع
بالمضمون وصدوره والثاني كالشهرة في الرواية فانها جابرة للخبر فيما لو كان سنده
قاصرا الا انه لا مضمون لها وانما هو كساير القرائن الداخلة كالاعدلية والتعاضد
عبارة عن امارة تطابق مضمونها مضمون الاخر سواء كان جابرا كما فرضنا او
لم يكن كما اذا كان هناك شهرة في الفتوى من غير ان يحصل منه الظن بصدور الخبر
مثلا والمرجح عبارة عما به يزداد احد الدليلين عند تعارضهما سواء كان
جابرا او معاضدا اولا اما الاخير فكالاعدلية فانها مرجحة فقط واما ما كان
مرجحا وجابرا كالشهرة في الرواية فانها جابرة ومرجحة ايضا واما ما كان جابرا
ومرجحا ومعاضدا فكالشهرة في الفتوى على القول بكونها من المرجحات ايضا
والوهن عبارة عما به ينقص احد الدليلين عن الاخر سواء كان له جهات
التعاضد والترجيح والجبر بالنسبة الى دليل اخر اولا وربما يتخيل ان رجحان احد
الدليلين بمرجح انما هو وهن بالنسبة الى الاخر وليس كذلك بل الوهن ما به ينقص
احد الدليلين المفروض تساويهما عن الاخر واين هذا عن زيادة الاخر عليه
نعم فيما اذا اجتمع الوهن والترجيح في دليلين بان كان احدهما وهنا بواسطة
شذوذه مثلا والاخر مشهورا في الرواية فعدم تقديمه على الراجح انما يستند

الى كونه موهونا فان عدم المعلول في العادة انما يستند الى عدم المقتضي
عند اجتماعه مع وجود المانع كما لا يخفى فظهر ان النسبة بين الامور الاربعة
هو التباين بحسب المفهوم فان جهة التعاضد تغاير جهة الترجيح والعموم
من وجه بحسب المورد ويظهر الوجه في الكل بادنى تامل واذ قد عرفت
هذا فاعلم ان الكلام تارة يقع في الظنون التي لم يعلم حجيتها لعدم قيام
دليل عليها واخرى في الظنون التي قام الدليل على عدم حجيتها بعد ان
الاصل عدم الاعتداد بها جبرا الا ان الاثار التعاضد واخويه من الاثار
الشرعية وما لم يقم دليل قطعي عليها فالاصل يقتضي بعدمها فلنذكر كل واحد
منها في مقام المقام الاول في ان الظن الذي لم يعلم اعتباره يمكن ان يكون
جابرا للسند فيما اذا كان الكسر فيه او للدلالة اولا ففيه جهتان الاولى في الجبر
في السند فنقول الظن المطلق على القول بعدم حجيته كالشهرة في الفتوى مثلا
انما يصير جابرا فيما لو كان المجبور به يصير داخلا تحت عنوان مثبت حجيته
مثلا لو قلنا بان الخبر الموثوق به حجة فان وجدنا خبرا كذلك فلا كلام والا فان انضم
اليه شهرة فتوائية او رواية بحيث يحصل الوثوق بصدور الخبر عن الامام فهو
حجة ايضا باعتبار اندراجه تحته والا فلا حجية فيه ولا ينافي ذلك عدم حجية الشهرة
في نفسها فانه لا اعتماد عليها ح بل هي انما محققة لموضوع ما هو الحجة وهو الصدق
قام الدليل على اعتباره عموما بخلاف ما لو قلنا بحجية خبر العادل فان الشهرة في

الفتوى لا دخل لها في عدالة الراوي التي بها تثبت الحجية فالمعيار في الجبر
هو حصول مصداق الحجة بعده فان حصل فيصح والا فلا يصح هذا فيما اذا قلنا
بعدم حجية الظن المطلق واما على القول به فالشهرة هي بنفسها حجة لا جابر فيها الا على
ما يراه السيد الطباطبائي من عدم حجية الشهرة بقيام الشهرة على عدم حجيتها فانه
بعد انضمام الشهرة الى الخبر يخرج عن مورد الشهرة في المسألة الاصولية اذ الشهرة
لو لم تقم على حجية الخبر المنجبر بالشهرة فلا اقل من عدم قيامها على عدم حجيته ولا يخفى
ان في اطلاق الانجبار في المقام نوع تسامح كما هو ظاهر وبالجملة فالجبر في السند وعدمه
انما يختلف بحسب اختلاف المذهب في اخبار الاحاد فان قلنا بحجيتها من حيث الظن
بالصدور فيصح الانجبار وان قلنا بان خبر العادل حجة فلا يعقل الجبر كما اذا
قلنا بان الظن الحاصل من الخبر بالحكم الواقعي حجة فانه لا معنى للانجبار اذ الشهرة
مثلا ان افاد الظن فانما هو من جهة افادته بنفسها والخبر بعد الانجبار لا يصير
معتبرا للظن بالحكم الواقعي لعدم الملازمة بينهما كما لا يخفى فان الجبر انما يتصور في
دليل ثبت حجيته وقد فقد بعض شرائطه على وجه به يصير واجدا له داخلا
تحت عنوان الدليل كما عرفت والظن الحاصل من الشهرة لا ربط له بالظن الحاصل
من الخبر كما هو واضح لا سترة عليه الثانية في الجبر في الدلالة بعد ان كانت تامة
وقد يستشكل في صور الدلالة حيث ان اللفظ لو لم يكن دالا كما اذا كان مجملا
لتردده بين معاني المشترك مثلا فلا وجه للجبر اذ بالشهرة لا يصير اللفظ دالا وظاهرا

عن حيث ان الدليل لعدم الارتباط بينهما ولو كان دالا فلا حاجة الى الانجبار لان القرائن المعتبرة في الدلالة سواء كانت صارفة او معينة لابد من كونها حجة فيما يفيد عرفا او شرعا الا انه على الاخير معروف مجاري استعمالاته خاصة في وجه فاللفظ لو اقترن بها فدلالته واضحة سواء كان مشتركا او غيره وان لم يقترن بها فلا عبرة به اصلا فلا واسطة بين دلالة اللفظ وعدمها حتى يجبر بالمقصود لكنه قد يتمرد المقصود على بعض الوجوه فتارة من حيث القصور في مقتضى الدلالة كما في الاشارات والمفاهيم التي تخيل فهو كمفهوم الوصف مثلا فان التعليق على الوصف يشعر بالعلية واخرى من حيث وجود المانع عن الدلالة بعد احراز المقتضي كما في العام المخصص بتخصيصات عديدة فانه قد يتوهم قصور دلالته فيما عدا الافراد الخارجة نظرا الى كثرة التخصيص على وجه يتخيل ممانعتها لدلالته عليها وكيف كان فالمستفاد من مطاوي كلماتهم انحصار موارد الانجبار في ثلثة الاول حمل اللفظ على معنى غير معهود استعماله فيه بغير قرينة صارفة او معينة الثاني ترك المعنى المتعارف استعمال اللفظ فيه حقيقة او مجازا من غير ما يقتضيه لفظا الثالث الاقدام على اعمال دليل موهون فيما يتوهم وجود المانع عنه كما اذا كان عاما نالت يد التخصيص كثيرا به وعلى التقادير فالجابر اما هو فهم المشهور من اللفظ بعد استنادهم اليه او قوى قيام الشهرة منهم لاحد الوجوه الثلثة من غير استنادهم في فتواهم الى اللفظ فعلى

الاول

الاول لا وجه للانجبار فيما اذا حمل اللفظ على معنى غير متداول الاستعمال فيه لان الاصول اللفظية بعد قيام الدليل على اعتبارها كالاصول العملية لا يزيلها الا ما ثبت كونه معتبرا والمفروض عدم ثبوت اعتبار فهم المشهور في مقابل اصالة الحقيقة مثلا فكما ان اصالة البرائة لا يزيلها الشهرة فكذا اصالة الحقيقة لا تدفع بامثالها فان قلت ان استناد المشهور الى رواية غير ظاهرة الدلالة على ما افتوا به يكشف عن قرينة قائمة دالة عليه ودلالة واضحة لنا كما ان الشهرة فيما اذا انعقدت على فتوى يكشف عن امارة دالة عليه عند المشهور قلت لا كلام فيما اذا انكشف عن القرينة كشفا قطعيا فانه ليس ورائها وان قرينة وانما الشان فيما اذا كان ظنيا فان رجع الظن بارادة المعنى الذي فهمه المشهور الى الظن بوجود القرينة فلا دليل على حجية الظن كما هو المفروض سيما بعد دلالة الاصل التعبدي بخلافه هذا فيما اذا حمل اللفظ على معنى غير متعارف استعماله فيه واما اذا ترك المعنى المتعارف بعد اعراض المشهور عنه فان قلنا بان الدليل الدال على حجية الظواهر يعم ما اذا كان المشهور على خلافه فلا عبرة بالشهرة لعين ما عرفت انفا والا فيمكن القول بعدم حجية الظواهر بعد اعراض المشهور ولا يرجع هذا القسم الى القسم الاول كما لا يخفى واما الاقدام على اعمال الدليل بعد ضعفه لاحتمال وجود المانع فلا نضايق القول بان الشهرة واستناد الاصحاب اليه يوجب كسره وجبره فيصح التعويل عليه كما ترى في عمومات كثيرة مثل

قوله تعم اوفوا بالعقود ولا ضرر ونحوهما الا انه لا يخفى عدم تحقق امر حقيقة في المقام لان امر على ما عرفت ينبغي ان يكون بوجه يوجب اقتضاء المقتضي او دفع المانع منه وفي المقام ليس شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان كثرة التخصيص مثلا لو كان على وجه يوجب اجمال اللفظ في محل الاستدلال فلا شك ان الشهرة بعد عدم اعتبارها لا يصير قرينة معينة لان كون الشيء قرينة يحتاج الى دليل قطعي عرفا او شرعا والمفروض انتفائه والا فلا وجه لاهماله والاستناد الى فهم المشهور نعم ربما يحدث في النفس فرح جرأة عند التمسك به فيما لم يستند اليه المشهور وبعد الاستناد يكشف عن عدم الجرأة واقعا فيطمئن النفس في التمسك به كما لا يخفى ومنه يظهر الحال على التقدير الثاني باقسامه الثلثة فتدبر هذا هو الكلام في جبر ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل واما جبره بما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس عند من لا يرى حجية مطلق الظن فالحق انه لا يصلح له لان المستفاد من اخبار القياس ولو بعمومها واطلاقها عدم جواز الركون اليه مطلقا وعدم ترتيب حكم شرعي بواسطته فانه قال من قاس شيئا من الدين قرنه الله تعالى مع ابليس في جهنم ولا شك ان الجبر مما يترتب عليه اثر شرعي كيف والمعلول انما يستند في العادة الى الاخير من اجزاء علته التامة فالحكم المستند الى المجبور بالقياس انما يتم بعد انجباره به فالاستناد اليه حقيقة سواء كان في جبر السند او الدلالة اما الاول فلان القياس في واقعة النبيذ والخمر مثلا

لا ربط

لا ربط له بعد ورود خبر النبيذ عن الامام ع بعد حصول الظن منه بان النبيذ ايضا حرام قياسا على الخمر وهو يلازم الظن بصدور خبر عن الامام يطابق مضمون القياس نظرا الى ان الحكم في كل واقعة مثلا صادر عنهم ع فالظن بصدور الخبر عن الامام انما نشأ من الظن القياسي واعماله يوجب اعمال القياس فان قلت المتيقن من الدليل هو عدم جواز الاخذ بالظن الحاصل من القياس بنفسه من غير واسطة ولا دليل على بطلان ما يتولد منه فيصح التعويل عليه قلت ذلك مجرد تغيير في العبارة مع العلم باتحاد المطلب لان المستند الى المستند الى شيء مستند الى ذلك الشيء سيما بعد الاطلاق في منع العمل به ولو كان كما ذكر لصح التعويل عليه عند القائل بحجية الظن مطلقا في نفس الاحكام الشرعية لان قياس النبيذ على الخمر يكشف كشفا ظنيا عن وجود خبر المعصوم ع كما في الاجماع المنقول او الشهرة على تقدير الكشف مع ان من المعلوم عدم جواز الاستناد اليه عند الكل وبالجملة فالامر واضح واما الثاني فالامر فيه اوضح بعد ما عرفت من عدم الانجبار في الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره بجميع اقسامه حتى القسم الاخير لما عرفت من حرمة الاستناد اليه مطلقا واما على القول بحجية مطلق الظن فلا يعقل جبر القياس بشيء اذ بالقياس في واقعة النبيذ يصير الخبر الدال على حرمته مظنون الصدور والا انه لا يفيد ظنا اخر بعد ما صار نفس الحكم المدلول عليه في الخبر مظنونا لامتناع تحصيل الظنين

المقام الثاني في ان الظن على اعتباره يمكن ان يكون موهنا للدليل على وجه
يخرجه عن الحجية او لا فنقول اما الظنون التي لم يعلم اعتبارها كالشهرة وامثالها
فكونها موهنة للادلة الشرعية على القول بالظنون الخاصة يتبع عدم
شمول الدليل الدال على حجيتها لها وشموله لها بعد ملاحظة الموهن ومخالفته
لها فان كان الدليل شاملا ولو بالملازمة فلا عبرة بوجود الموهن وان لم يكن
شاملا لها اما لانتفاء موضوع الدليل بعد ما قام الدليل على اعتباره على
تقدير وجود الموضوع كآية النبأ على تقدير دلالتها على حجية الخبر الموثوق
به فيما لو ارتفع الوثوق عنه بملاحظة الموهن مثل اعراض المشهور واما لانتفاء
اصل الدليل الدال على الحجية كالاجماع على حجية الخبر الصحيح مثلا على تقدير اعراض
المشهور عن الرواية فيصير الظن كالشهرة موهنا ويتضح ذلك ان الدليل الدال
على حجية اخبار الاحاد لا يخ اما ان يكون هو العقل واما ان يكون الاجماع واما
ان يكون الاخبار المتواترة او بعض الوجوه العقلية التي تقدم ذكرها في عداد
الادلة على حجية اخبار الاحاد بالخصوص مثلا فعلى الاول لو كانت الشهرة القائمة
على خلاف مضمون الخبر مفيدة للظن الشخصي او مزيلة للظن الحاصل من الخبر ايضا
فلا اشكال في كونها موهنة لان العقل انما دل على حجية الاخبار في مسئلة ظنونها
وعند انحلالها عن الظن لا دليل على حجيتها وعلى الثاني فيتبع المجمع عليه فلو كان
المجمع عليه هو الخبر الموثوق به مثلا فبعد اعراض المشهور لا يبقى للاجماع في وجه

او الوثوق

او الوثوق في وجه اخر وان كان قد يمكن دعوى الاجماع على تقدير اعراض المشهور
مثلا الا ان الوثوق غير باق بعد ذلك ولو كان المجمع عليه هو الخبر الصحيح لا بعد انعقاد
الاستقراء مثلا على خلافه كان له لا موهنه نقل الاجماع على خلافه فيما لو فرضنا مخالفته
بالشهرة وعلى الثالث فيتبع المدلول الحاصل من الاخبار والايات فلو كان مدلولها حجية
مطلق الخبر ولو فيما خالفه الشهرة ولو فيما لم يفد الظن فلا معنى للتوهين وان انعقد
الشهرة المفيدة للظن على خلافه وبالجملة الامر في الموهن على خلاف الجبر فكلما لا يشمل الدليل
بعد لحوق الموهن له الدليل على وجه يخرج عن موضوع الدليل او يسمى الدليل بنفسه فيصير
الظن موهنا والا فلا والصغريات في ذلك مختلفة كما عرفت واما على القول بحجية
الظن المطلق فلا يقضي والتوهين محل لان الكلام انما هو في توهين الظنون التي
لم يقم على اعتباره وعدم اعتباره دليل وبعبارة اخرى في توهين الظنون المشكوكة
وبناء على القول بحجية مطلق الظن لا يكون هناك ظن مشكوك لانه داخل تحت ما دل
على حجية مطلق الظن لو كان مما لم يقم دليل على عدم حجيته هذا هو الكلام في الظنون
المشكوكة واما الكلام في توهين الظنون التي قام القاطع على عدم اعتبارها
كالقياس ونحوه فتوضيحه ان يقال ان هيهنا وجوها بل يمكن ان يقال الاحدها
ان يكون موهنا مط سواء قلنا بالظن المطلق او الخاص وثانيها انه لا يكون موهنا
مط وثالثها التفصيل بين ما كان لوصف الظن مدخلا فيه موضوعا كالظن المطلق
او جزء موضوع كالخبر المفيد للظن وبين غيره كالتعبديات مثل الاصول العملية

ورابعها التفصيل بين القول بالظن الخاص فيصير موهنا والقول بالظن المطلق
فلا يصير موهنا ويمكن ان يستند من يرى اول الوجوه بان حجية كل دليل سواء
كان مما قام القاطع على حجيته بالخصوص كاصالة الحقيقة في الدلالات ونحوها
او مما يندرج تحت مطلق الظن على القول به موقوف على عدم قيام ظن على خلافه مط
سواء كان من الظنون المعتبرة او المشكوكة او الغير المعتبرة كما يراه بعضهم في الظنون الدلالية
التي هي اقوى الظنون الخاصة على ما حكاه بعض مشايخنا وبعد ما قام الظن القياسي
بخلافه يرتفع موضوع الحجة فلا يبقى معتبرا فان قلت ان الظنون الغير المعتبرة كالقياس
ونحوه انما هي ملغاة بحكم الادلة الدالة على عدم جواز الركون اليه والاعتماد عليه
وترك الدليل بواسطة القياس انما هو ركون اليه فلا يصح ترك اصالة الحقيقة
او الخبر الصحيح او الشهرة نظرا الى قيام ظن قياسي بخلافه قلت الادلة الناهضة على
حرمة الاستناد اليه انما ينهض دليلا بالنسبة الى جعله مرآتا للحكم الواقعي وكاشفا
عنه كما في العلم والظن المطلق على القول به واما الاثار المترتبة على موضوعية الظن
الحاصل من القياس فهي اثار عادية او عقلية ولا دخل للادلة الشرعية بها نفيا
واثباتا مثلا لو فرضنا موضوعية الخبر لحكم كما في احكام العدة لامرأة الغائب فهناك وجها
فلا يلاحظ في الخبر صحته وضعفه مثلا بل المدار على مجرد صدق الاخبار فيجب العدة
من حين صدور الخبر بعد العلم بموت الزوج وبالجملة فاختلاف احكام الظن والعلم
موضوعا ومرآتا مما لا يكاد يخفى على اوائل العقول فلو نذر واحد اعطاء دينار لمن

ظن

ظن بالحكم الفلاني يجوز اعطائه لمن ظن بالقياس وان كان ظنه الحاصل منه غير بواسطة
معتبر في مقام الكشف والمرآتية فعلى هذا نقول ان الظن الماخوذ عدمه في الدليل
عند هذا القائل انما هو معتبر على جهة الموضوعية فيفي موضوع الدليل بعد قيام
الظن مط على خلافه سواء في ذلك القياس وغيره ومنه يظهر وجه التفصيل
بين ما اخذ الظن في دليله موضوعا او جزء موضوع وبين غيره من الادلة التعبدية
فان الادلة التعبدية لا تناط بالظن مط على تقدير دلالة دليل عليها بخلاف غيرها
فان حصول الظن من القياس مثلا ينافي حصول الظن من الخبر او الشهرة فمناط
الحجية منتف فيهما على تقدير قيام الظن القياسي بخلافهما كما لا يخفى ويظهر وجه
التفصيل بين الظن الخاص ومطلق الظن في طرف الاثبات في مطلق الظن فان قيام
القياس بخلافه يوجب انهدام اساسها من حيث الظن لاستلزام تعارض الظنين
وقيامهما على طرفي الخلاف وبعد ما فرضنا حصول الظن من القياس يمتنع
حصوله من الشهرة فيسقط عن الحجية لسقوط مناطها واما وجه هذا التفصيل
في جانب النفي هو ان الظن وان اخذ على جهة الموضوعية ظاهرا في الظنون الخاصة
الا انه ايضا لا يخ عن حيثية المرآتية والكاشفية واقعا فان المناط في جعل عدم
قيام الظن معتبرا في حجية دليل شرعا انما هو عدم انكشاف خلاف مدلوله بذلك
الظن وبعد ما علمنا بان انكشاف القياس ونحوه عن الواقع مما لا يعتد به
في الانكشاف شرعا ولا يجوز التعويل عليه حكم بعدم كونه موهنا ايضا مثل ما

لو قلنا بحجية الخبر فيما لو لم يقم ظن على خلافه فانما اشترطنا هذا الشرط من
حيث عدم انكشاف حال الخبر بالظن القائم على خلافه فلو علمنا بعدم اعتبار
انكشاف ظن شرعا فلابد من الاخذ بالخبر وعدم الاعتناء بكشف هذا الظن
وبالجملة فموضوعية الظن في امثال المقام مرجعه الى اعتباره من اتصال ما اشترط
انتفائه فيه وقد يتخيل القائل بالتوهين مطلقا حق بالنسبة الى الظنون المطلقة
جريان هذا الكلام بعينه في الظنون المطلقة فيشكل الامر عليه من حيث ان الحجة الشرعية
على ما يراه هو الظن الحاصل من الامارة المشكوكة وبعد انعزاله عن الظن فالعقل
لا يلتزم باعتباره مثلا لو فرضنا قيام شهرة خالية عن المعارض مفيدة للظن
في محل انعقادها وشهرة اخرى معارضة بالقياس خالية عن الظن في مورده
بناء على ما تخيله لابد وان يكونا في نظر العقل متساويين بان يدعى ان العقل
يحكم بحجية الظنون الشخصية والغاء الظنون النوعية فيما لم يكن ذو الظن بواسطة
معارضة القياس والزامه باثبات هذا المطلب فدونه خرط القتاد وبالجملة فقد
يتخيل عدم توهين القياس للظنون المطلقة نظرا الى ان العقل بعد علمه بحال القياس
من انه لا شيء ابعد في دين الله من عقول الرجال لا يبالي بمخالفة القياس ولو
كان الظن فيه ويعمل بالظن النوعي في الحاصل ويدع الظنون الشخصية وهو بمحل
من البعد وكيف كان فاقرب الوجوه هو التفصيل بين الظنون المطلقة والظنون
الخاصة فنقول بالتوهين في الاول لعدم تعقل عدمه فيها كما عرفت وبعدمه

في الثاني لما عرفت ايضا من ان اخذ الظن في موضوع الدليل انما هو من باب التاييد
وعدم كشف خلافه مضافا الى رواية ابان بن تغلب فان الملاحظ فيها
يرى تعرض الامام عليه السلام فيها من حيث ان الراوي ترك الرواية في قبال القياس وان
كان قد يحتمل ان يكون بواسطة معارضة الراوي له كما يستفاد من قوله انك
قد اخذت بالقياس وقد يحتمل ايضا ان يكون بواسطة ترك التعليم الوارد في
وجوبه اخبار كثيرة حتى ان بعضها دلت على كفر التارك صريحا فانه لما قال ونحن
كنا بالعراق ونقول ان من جاء به الشيطان تعرض الامام عليه السلام من عدم قبول الرواية
لكنه لا يبعد دعوى ظهور سياقها في الاول على ان السيرة المستمرة عن العلماء
الاعلام في كل الاعصار في جميع الامصار على العمل بخبر الواحد المعارض بالقياس
ولم يذكر احد منهم اشتراط العمل به بالفحص عن الموهن القياسي كما اشترطوا الفحص
عن غيره والفحص عن المعارض فانه لا فرق بين الموهن والمعارض من
جهة لزوم الفحص عنه ولا بين اقسام الموهن فلو كان مخالفة القياس للخبر موهنا
له كان عليهم ان يشترطوا بالفحص عنه فالقياس وجوده كعدمه على القول
بالظنون الخاصة واما القائلون بالظنون المطلقة فيحتمل ان يستند وا في العمل
بالامارة الموهنة بالقياس بجعل القياس في قبال الادلة الاخر مثل الاستصحاب
في قبال الادلة الاجتهادية بناء على حجيته من باب الوصف اذ قد يشكل عليهم
تقديم الخبر الواحد عليه بناء على هذا القول لكنه يمكن التفصي عنه بان شاء

الادلة مقدمة عليه اجماعا الا انه خلاف الفرض كما لا يخفى المقام الثالث في
التعاضد لا خفاء في حصول التعاضد بالنسبة الى جميع الظنون سواء كان من
الظنون المطلقة او غيرها مما قام القاطع على عدم اعتباره ولا ضير فيه الا انه لا يثمر
في شيء اذ الاستناد حقيقة انما هو الى الدليل الذي وافق الظن وحصول ما لا
مدخل له في الحكم ولذا تريهم يذكرون الوجوه الاعتبارية في عداد الادلة بعد
احكام المقصود بالنسبة الى دليل معلوم الاعتبار نعم قد يثمر فيما اذا فرضنا اوهنه الى
جبر دلالة او سند او توهين او ترجيح فيعلم الحكم فيه مما مر وسيجيء في المقام الرابع
في الترجيح فتارة بالظنون التي لم يقم دليل على عدم اعتباره واخرى بما قام القاطع
على عدم اعتباره ولا ريب ان الاصل عدم جواز الترجيح بما لم يرد له دليل على
جواز الترجيح به على نحو ما قررنا الاصل في حجية الظن من لزوم التشريع في وجه
وطرح الاصول اللفظية في اخر سواء قلنا بان الترجيح هو اختيار المكلف احد
الدليلين المتعارضين او قلنا هو تشريع الشارع للمكلف تقديم احد
الدليلين في مقام التعارض للمكلفين اما على الاول فلان التعبد باحد الدليلين
من المكلف اما بواسطة المرجحات الحاصلة في نظره من المصالح النفسانية واما
بواسطة المرجحات المجعولة الشرعية ولا ثالث في البين لاعتضاد وجه صدور الفعل
عن الفاعل فيهما والمفروض استغناء الثاني وعدم دليل على كفاية الاول واما
على الثاني فللزوم العبث عليه تعالى شانه العزيز فان الشيء ما لم يجب في نظر العاقل

لم يوجد في الخارج فالاصل بمعانيه عدم جواز الترجيح بالظن بمعانيه الى ان يدل
الدليل على جوازه ثم لا يذهب عليك ان الترجيح انما يتصور في الادلة عند من يرى
حجيتها من باب الظنون النوعية واما على القول بحجية الظن الحاصل من افراد مطلق
الظن فالترجيح غير معقول لادائه الى انتفاء التعارض بعد امتناع قيام الظن على
طرفي الخلاف والتعارض انما يتحقق بين الدليلين فانضمام المرجح الى احدهما يخرج
الاخر عن الحجية وقد مر فيما سبق ان تسمية مثل هذا اولى من تسميته ترجيحا اذ عدم
المعلول مستند الى عدم المقتضي عادة مع اجتماعه لوجود المانع كما لا يخفى ولنقدم
الكلام في الظنون التي قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس لقلة ابحاثه فنقول
الحق وفاقا للمعظم عدم كونه مرجحا وعدم جواز الترجيح به لاطلاق الادلة الناهية
عن استعمال القياس في الشريعة فان الاخبار في ذلك قد تواترت عن ائمتنا
الاطهار كما يشاهد ذلك بعد المراجعة الى مظانها وفي بعضها ليس منا ومنا من
استعمل القياس في ديني ولا سبيل الى منع الاستعمال بالنسبة اليه في مقام
الترجيح نظرا الى ان العمل به انما هو فيما اذا كان المستند في الحكم والفتوى هو القياس
بنفسه واما اذا كان الدليل هو الخبر المعتمد على مثله بواسطة القياس فلا يصدق
العمل به فان العمل والاستعمال يعم ما اذا كان الحكم مستندا اليه وكان له دخل
فيه اذ العمل هو مطلق الاستناد على ان الحكم في الواقعة انما هو مستند اليه لما
تقرر في العادة من استناد الحكم الى الاخير من اجزاء علته وظاهر ان وجوب

صلوة الجمعة المدلول عليه بخبر معاضد بمثله اذا يستند الى الخبر بعد ترجيحه
على الآخر بالقياس سواء كان القياس شرطا او شطرا مضافا الى ان الحكم في المسئلة
الاصولية وهو تقديم احد الخبرين المتعارضين على الآخر انما هو مستند الى القياس
مستقلا من غير مدخلية شيء آخر فيه وبالجملة فالقول بان الترجيح بالقياس مخالف
العمل به منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم والخباط عن لسان الاخبار حجة عليه
ولولا الانعقاد اجماع اصحابنا الامامية رض على ان الترجيح به في العمل لكفى فان
سيرتهم المستمرة الكاشفة القطعية على ترك التعويل عليه والركون اليه مطلقا حتى في
مقام الترجيح ويكشف عن ذلك المعدم تعرضهم في كتبهم الاصولية لاقسام القياس
واحكامه وطرقه ولو كان القياس مما يؤثر في الترجيح عندهم كان عليهم كما على
الفرقة الهالكة بيان ما يتعلق به على حذو سائر المسائل ولقد شاع ذلك بينهم
الى حد لا ينكره الا المكابر نعم اورد المحقق في المعارج ما يدل بظاهره على وقوع
الخلاف فيه حيث قال ذهب ذاهب الى جواز الترجيح به نظرا الى ان القياس انما
كان منشأ لطرح الآخر لا موجبا للعمل بما وافقه وفساد القول هذا مما لا يكاد يخفى
فانه ان اراد ان بعد موافقة القياس لاحد الخبرين وحصول الظن في طرفه يطرح
المعارض الآخر لابتنائه على الظن اما موضوعا او وجود موضوع فقد بينا اولا بان الترجيح
انما يأتي على مذاق القائل بالظنون الخاصة لا من حيث الظن كما عرفت وان اراد
ان الاستناد الى القياس لا يصدق فيما اذا طرحنا المعارض بل يختص صدق الاستناد

في

في الاعتماد عليه في مقام الاخذ بموافقه او به نفسه فظاهر البطلان او هو عين القول
بالقياس فالاخبار حجة عليه فان قلت ان الاخبار لا يمنع من ترتب الآثار العقلية
او العادية وحصول الترجيح منه انما هو منها كما في غيره من الظنون فان الخبر
المظنون صدوره دليل قطعا كذلك والقياس يحصل لمصداق ما هو الحجة وتحقق
لموضوع الدليل فلا ركون اليه حقيقة قلت اولا قد عرفت فيما سبق ان الظن بصدور
الخبر انما هو بعد حصول الظن من القياس بالحكم فهو حقيقة مستند اليه لا الى الخبر
كما مر وثانيا انه خروج عما نحن بصدده من الترجيح فانه انما يتصور فيما كان
المتعارضان حجتين حتى في حالة التعارض والا فغير الحجة لا يعارض الحجة
وان كان قد توهم بعض من لا تحقيق له اختصاص الادلة الدالة على حجية الثقات
بغير صورة التعارض فانه توهم سقوط اذ التعارض انما هو من باب تزاحم الحقوق
كما اذا دار الامر بين انقاذ غريقين فان وجوب الانقاذ بالنسبة اليهما باق
وحيث ان الجمع بينهما والعمل بكل منهما غير ممكن فلا بد من الترجيح فعلى هذا القول
ان بعد ما صار احد الخبرين بواسطة القياس مظنون الصدور وصار الآخر
موهوما ساقطا عن درجة التعارض فلا ترجيح على ان قيام القياس بباب
الظنون مع التعارض لا مكان القول بترجيح ما عدى القياس لاحد المتعارضين
من حيث قيام دليل على جواز الترجيح به عقلا او نقلا كما سيجيء بخلاف القياس
فان النقل انما يدل على خلافه والعقل لا بد من تخلف تخصيصه بغير القياس

كما في حجيتها على ما مر وبهذا تميز القياس بالبحث عن وقوع الترجيح به من بين سائر
الظنون كما لا يخفى والحاصل لا شك بعد التأمل في اخبار الباب في حرمة
الاستناد الى القياس مطلقا ولا شك ايضا ان الترجيح بالقياس استناد اليه في
الاحكام الشرعية اذ الاصل لو كان في الطرف المخالف له فسند طرحه حقيقة
اليه وكذلك طرح الخبر المخالف له بعد وجوب الاخذ به مستند اليه والحكم في
المسئلة الفرعية المدلول عليه بالخبر الموافق له مستند اليه لانه جزء الدليل
والحكم في المسئلة الاصولية وهو وجوب الاخذ بالموافق مستند اليه فالحكم
بوجوب صلوة الجمعة عينيا انما هو منه وذلك ظاهر وانما الاشكال فيما لو احدث
القياس الظن في غيره كما تخيله بعضهم فنقول ان احداث الوصف في الغير
يتصور تارة بان لا يكون مفيدا للظن مطلقا وانما اقترانه بالغير يوجب ذلك
كما في القرينة فان قولنا يرمي يوجب حصول الظن بارادة الرجل من الاسد
من غير ان يكون القرينة مفيدة للظن بارادة هذا المعنى من هذا اللفظ
واخرى يتصور بان الغير والمنضم اليه كلاهما مفيدان للظن بوجه يحصل
من اجتماعهما مرتبة اخرى من الظن او يحصل العلم كما هو المتداول في تحصيل
المتواترات ولا يخفى ان حصول المرتبة الشديدة من الظن او العلم انما هو من احكام
نفس الظن من غير ان يكون لشيئية كشفه عن الواقع دخل في حصول العلم فلا
كلام في حجية العلم الحاصل من الظنون القياسية ومرتبط على وجه يستند

الظن

الظن حقيقة الى المنضم اليه من غير ان يكون الغير مفيدا للظن ولا شك ان القياس
ليس من قبيل القسم الاول في مقام الترجيح ولا من القسم الثاني على ما هو ظاهر فهو
من القسم الثالث ولا معنى للاستناد الى القياس الا هذا كما لا يخفى واما حصول
الظن بصدور الخبر من القياس فقد عرفت الكلام فيه فيما مر هذا هو تمام
الكلام في الترجيح بما علم عدم اعتباره واما الكلام في ترجيح الظنون المشكوكة
وامثالها فتارة يقع في ترجيح الدلالات واخرى في ترجيح السند فههنا مقامان
المقام الاول في ترجيح الدلالة بالظن المطلق فاعلم ان الكلام في ترجيح الدلالة
مرجعه الى ما هو المعروف بينهم من تعارض الاحوال وتقديم بعضها على بعض
بواسطة الظنون الخارجة عن الالفاظ لكنه في تعيين المراد من اللفظ لا في تشخيص
الاوضاع كما قد يتقدم الاشتراك المعنوي على اللفظي او الحقيقة على المجاز
مثلا فيما لو دار الامر بين ارادة الخاص من العام او حمل الامر على الاستحباب هل
يصح تقديم التخصيص على المجاز بواسطة قيام الشهرة على التخصيص او تقديم المجاز
لغلبة حمل الامر على المجاز الاستحبابي في نظائره او لا يصح فالظاهر من بعضهم عدم الاعتناء
بامثال هذه الظنون في مقام ترجيح الدلالة كما يظهر من صاحب المدارك حيث
قدم الخبر الدال على طهارة ذرق الطيور على الرواية الدالة على وجوب الغسل عن
ابوال ما لا يؤكل لحمه لاعتضاده بالاصل وصرح بعض الاخر بالاتكال على الظن الخارج
من اللفظ في الدلالة كالسيد الطباطبائي في الرياض حيث قدم الرواية الدالة على

وجوب الغسل على الاخرى لا لانعقاد شهرة الاصحاب على النجاسة مثلا ولا يخفى ان
محل الكلام انما هو فيما كان جهة التعارض متمحضة في الدلالة بالغض عن جهة
السند اذ الغرض البحث في الفاظ الكتاب والاخبار المتواترة والحق عدم جواز الترجيح
بها في الدلالة لعدم دليل يقتضي به لا عرفا ولا شرعا اما الثاني فواضح واما الاول
فلان المسلم من انعقاد بناء العقلاء في استخراج مطالبهم من الظنون اللفظية
انما هو فيما لو كان الظن حاصلا من نفس اللفظ مادة وهيئة ولو بمعونة القرائن
لفظية او معنوية حالية او مقالية بوجه يوجب اقترانها باللفظ حصول الظن
من نفس اللفظ حقيقة فلا عبرة بالظن الحاصل من الشهرة او الاستقراء او غيرهما
لعدم استناده الى اللفظ والمفروض عدم حجية الشهرة بنفسها ايضا والا فلا معنى
للترجيح بعد وجود الدليل فالشهرة ح ليس مرجحا بل هو المرجع في المقام فالاصل
المذكور حكم في المقام من غير ما يقتضي خلافه لا يقال لعل قيام الشهرة على وفق
احد الاحتمالين يوجب ظهور احد الاحتمالين في نفسه بحيث يستند الظهور الى
نفسه لانا نقول ان بعد امعان النظر يعلم عدم استناد الظن الى اللفظ لان قيام
الشهرة من العلماء لا يصلح لان يكون قرينة لارادة المعنى الفلاني من اللفظ
حتى يحصل حصول الظن منه بعد قيام الشهرة على وفقه مثلا فان قلت لعل
الشهرة يكشف عن قرينة صارفة عن الاحتمال المخالف لها قلت العبرة بالقطع
في وجود القرينة ولو كانت ظنية ولا عبرة بالظن بوجود القرينة ولو كان المنكشف

ضمنا دلالته قطعية وبعبارة اخرى فكشف الشهرة عن القرينة كشفا ظنيا مما لا عبرة به
ولو كانت القرينة المستكشفة قطعية وفي الحقيقة الظن الحاصل بوجود القرينة يرجع
الى الظن الحاصل من نفس الشهرة لما عرفت من عدم لما عرفت من عدم تعلقها
باللفظ كما لا يخفى وانما العبرة بالقطع بوجود القرينة ولو كانت ظنية ودعوى الاجماع
على حجية مثل هذه الظنون عهدتها على مدعيها ان اريد به المحقق منه وان اريد
المنقول منه فلو سلم فلا ثمرة فيه للفرض عنه لابد من ملاحظة افادته الظن بحجية هذه الظنون
وعلى تقديره يتوقف على حجيته في امثال المباحث وبالجملة فالمعتمد في مقام الدلالات
هو الطرق المستعملة في استخراج المطالب واستكشاف المعاني في المحاورة عند اهلها ككون احد
الاحتمالين نصا والاخر ظاهرا او كونه اظهر من الاخر فيما عدا ما قرر في محله ولا عبرة بفهم العلماء
من اللفظ مثلا معنى بعد عدم استقرار العادة على العمل به كيف وقد قلنا بان فهم المشافه
المخاطب مما يعتني به في استكشاف المراد بعد عدم مطابقة العرف والعادة لاحتمال
ابتنائه على اجتهاده منهم ونظره في الاستفادة العرفية مسلم الا ان الكلام في كشفه مثل
هذا الظهور في الدلالة فتدبر المقام الثاني في ترجيح السند بالظنون الغير المعتبرة ويوضح
الكلام فيما كان التعارض متمحضا في السند فاما مع فرض التساوي بينهما على تقدير عدمه
او مع التساوي حقيقة فنقول بحجية مطلق الظن في مقام الترجيح سندا بوجوه منها قاعدة
الاشتغال فانه كلما دار الامر بين التخيير والتعيين فالتعيين مقدم ومنها دعوى الاجماع
من جميع اهل العلم خاصة وعامة خلفا عن سلف وقد يستكشف عنه بملاحظة تقديمهم

الاخبار العالية سندا على غيرها ونحوه من المرجحات الداخلية في الاخبار وليس على ما ينبغي
لان حجية تلك المرجحات مما لا كلام لنا فيه في المقام وانما المقصود بالبحث فيه اثبات الترجيح
بالظنون الخارجة عن المتعارضين على وجه يحصل الظن بصدور الخبر مثلا من الظن الحاصل
من تلك الامارة والمرجح كالشهرة والاجماع المنقول والاولوية والاستقراء ونحوها بنفس الحكم والظن
بالحكم في تلك المرجحات انما يستدل لنفس الخبر بعد اقترانه بما هو خارج عما نحن في المقام فيه بل
التحقيق في استكشاف هذا الاجماع انما هو تعليلاتهم بتقديم بعض الاخبار على بعضها في مقام
التعارض من غير ذكر الوجه في ذلك التعليل مثلا يحكمون بتقديم الرواية التي رواها
الاكثر على غيرها معللا في ذلك بقولهم بانه ارجح من غير تعرض للدليل في وجوب تقديم الارجح
على غيره فكانه كبرى لجاعيه لصغرى وجدانية او برهانية بحسب الاختلاف في موارده كما قال
المحقق في المعارج ما حاصله وجوب تقديم   وقال المحقق البهبهاني الاستاذ الاكبر
في الفوائد الحائرية   ويظهر ذلك عند المراجعة الى طريقتهم في الترجيح حتى ان من
المعلوم عندهم ذلك ويؤيده ما يظهر من الفقهاء تقديمهم الرواية التي رواها اهل
المدينة على غيرها معللين بكونها ارجح حيث انهم على زعمهم مهابط وحي الله ومنازل
روح القدس وذلك مثل ما يستكشف الاجماع على اعتبار العقد في الشهادة بما ذاول
الاستدلال به عندهم كما في مقام التقديم ونحوه بقولهم لانه شهادة فانهم عندهم
بيان الصغرى فالكبرى مسلمة لديهم وقد نقله بعض اساطين العلماء ومنها دليل الانسداد
وبيانه ان لا مناص من الترجيح في الاخبار المتعارضة لكثرتها بوجه يوجب المخالفة القطعية

كثيرا لو قلنا بالطرح فيهما فيما لو قلنا بالتخيير بينهما والمرجحات المعهودة من الامور الراجعة الى
الدلالة في المتعارضين كالنصوص والظهور او الاتم والاظهر مما لا يفي بجميع ابواب الفقه بوجه يرتفع
معها العلم الاجمالي فلا بد من الترجيح بمطلق الظن لا يقال ان الاعدلية وموافقة الكتاب ومخالفة
العامة ونحوها من المرجحات المنصوصة مما يكفي في مقام الترجيح مع كوننا قد ادعينا بالنسبة الى
غيرها من المرجحات لانا نقول لو سلم الكفاية بها فلا ريب في استتمامها بالظنون لان تمام
ما دل على جواز الترجيح بها هو الحاصل المأذون والمتأخر فيها بعد امعان النظر فيما دل عليه
من الاختلاف في الراجح في الترتيب بينهما والارتباط بالاخذ بما عداها منها حكم حكما مرتبا
بان المدار على مطلق الظن مضافا الى المنقول من الاجماع والمحقق من الشهرة فلا بعد للقول بكونه
المرجحات المزبورة تعبدا اتفقنا بالنسبة الى غيرها وفي كل من الوجوه المذكورة نظر اما
في الاول فلان الاصل لا يعارض اطلاق ادلة التخيير بقسميها من الاخبار الواردة فيه ابتداء او
بعد المرجحات المفروضة كذلك ولعل اطلاق الاخبار الامرة بالاخذ بهما ينافي الاشتغال ايضا
فلا عبرة به في مقابل الدليل واما في الثاني فلان غاية ما يعتمد عليه الاجماع وما نقله البعض
هو الظن بجواز الترجيح والمفروض عدم حجية الظن في المسألة الاصولية ايضا كما في الفروع
ما قررناه في محله الكلام واما في الثالث فللمنع من لزوم المخالفة القطعية بعد اعمال
المرجحات المعهودة في الدلالات الا ترى ان جملة من العلماء ذهبوا الى قطعية الاخبار ومع
ذلك محل التعارض السندي في جهة الترجيح عندهم ينحصر في الدلالة ولا ريب فيه كما لا يخفى
قال الاستاذ ادام الله افاداته الانصاف ان التعويل على الظن في مقام الترجيح لو كان مستند

اجماع نقلا

لا بكلام ما لا فهو في الحقيقة كلام يرجع الى حاصل الملم الا ان يرجع الى توهين الظن المخالف
على وجه يخرج عن موضوع ما هو الحجة بسبب الدليل لكنه خلاف ما هو المفروض بالبحث في المقام فان
الكلام على ما ابنينا عليه في هذا البحث انما هو في المتعارضين بعد كونهما جامعين بين شرائط الحجية لولا التعارض
فرعا فالمتوهمين انما يتأتى على القول بحجية الاخبار المفيدة للظن او على القول بحجية الظنون المطلقة ثم يمكن
القول بتقديم الخبر الموافق خصوصا للشهرة والاجماع المنقول المفيد للظن على القول بحجية الظن والقيد
ادعوه نظرا الى عدم انصراف الدليل الدال على الحجية الى ما خالف الشهرة وبالجملة فالتخلف عن الشهرة والاجماع
المنقول في مقام التعارض مما دونه خرط القتاد وان كان اثبات الاجماع عليه صعب فتدبر فانه من
مزال الاقدام تذنيب لو كان هناك خبران متعارضان من جهة الصدور بعد الفحص عن الصدور حملا او نحوه عن
الدلالة فهل يصلح الشهرة وغيرها من الظنون للترجيح في مقام جهة التعارض من حيث جهة الصدور او لا وجهان
فان قلنا بان المتعارضين المتقدمين من الاصول التعبدية كاصالة الحقيقة فلا عبرة بالشهرة والا فيؤخذ بها لرجحه
ولعل الاولى الاقوى ثم لو كان الشهرة موافقة لاحد المتعارضين وقلنا بانها من مرجحات الدلالة او السند
او جهة الصدور فان قلنا بانها مرجحة في المقامات الثلاث فلا كلام كما انه كذلك فيما لو قلنا بانها ليست
مرجحة فيها باجمعها انما الاشكال فيما لو كان مما يقع بها الترجيح بالنسبة الى بعض المقامات كالسند دون الدلالة
او جهة الصدور دون غيرها مثلا ولم يعلم ان الترجيح من اي منها فهل يعتبر الشهرة مرجحة لمقام دفعها
من انه من الاقوى عدم وقوع الترجيح به لعدم العلم بالترجيح فيما يعتبر فيه الترجيح فلابد من الوقف
الناسخ مما ينبغي التنبيه عليه انه قد ذكر بعضهم انه قيل تأخر المتأخرين حكم المظنون المتعارض
النوعية بالظنون الشخصية وقد يتوهم ان المراد بالظنون النوعية المذكورة في كلماتهم

ورق ۳۸ بیت
جدول ۳۰۱۴ بیت
۵۵ جزو ... ۳۰۴۰
حاشیه آخوند ملا علی دوزدری
بر قطع رسائل شیخ مرتضی قدس سره
و تقدیری از ظن یعنی تا
تاسیس اصل در ظن

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله المصنف قدس الله نفسه الزكية فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي
مراده قدس سره من المكلف ليس الذي تنجز عليه الخطاب كما هو ظاهره لامتناع كونه مقسما
بين الملتفت وغيره اذ لا بد في تنجز الخطاب من الالتفات لا محالة فهو لا يكون
الا الملتفت فيمتنع انقسامه اليه والى غيره بل انما هو الجامع لشرائط الخطاب الذي
هو المقسم بينهما لا انه ظاهر قوله قدس سره اذا التفت هو تقسيمه اليهما الظاهر في كونه
قيدا احترازيا لا توضيحا محققا لموضوع المكلف كما قد يتوهم وهو انما يناسب ذلك
نعم هو محقق لموضوع القاطع والظان والشاك اذ لا يتحقق تلك العناوين الا به
فهو من قبيل اذا رزقت ولدا فاختنه من حيث كونه محققا لنفس الموضوع هذا مضافا
الى تصريحه قدس سره بذلك عند ما قرانا عليه هذا الموضع من الرسالة وايضا يدفع
احتمال كونه توضيحا وارادة الذي تنجز عليه الخطاب اذ قدس سره اراد جميع اصناف
الملتفت من القاطع والظان والشاك سواء كان شاكا في التكليف او في المكلف به
مع ان الملتفت الشاك في التكليف معذور عقلا ونقلا كما افاده قدس سره في مسئلة
البرائة والاحتياط فلا يصح ادخاله في المكلف الا بارادة ما ذكرناه فيه واما المراد بالحكم
فالمراد به انما هو الحكم الشرعي الكلي كما صرح به قدس سره حين ما قرانا عليه فالتعرض له
في مطاوي مسئلة البرائة والاحتياط من حكم الشبهات الموضوعية انما هو من باب
التطفل والاستطراد وهل المراد به خصوص ما كان احد الاحكام الخمسة التكليفية او

ما يعم الوضعية ايضا قد صرح المصنف قدس سره بالاول فتعرضه في بعض المواضع لحكم
الشك في الاحكام الوضعية خارج عن وضع الرسالة وانما هو من باب التطفل وعلى
يمكن تعميم تقسيم مجاري الاصول اليها وان لم يكن مرادا او يمتنع قال دام ظله يمكن
بترتيب انه اذا كان الشك في شيء منها فان لوحظ الحالة السابقة عليه فهو مورد
للاستصحاب وان لم يلحظ فيه ذلك فلما لم يكن قاعدة اخرى غير الاستصحاب
مثبتة للحكم الوضعي او نافية له في مورد الشك فيه والمفروض عدم جريانه في المورد
فان غيره من الاصول المثبتة انما هي تثبت او تنفي التكليف لا غير فيلاحظ الحكم التكليفي
في ذلك المورد فان كان هو مشكوكا من اصله فيكون المورد مجرى للبرائة لكونه شكا
في التكليف وان علم في الجملة وشك في متعلقه فيكون موردا للاحتياط مع امكانه
ومع امتناعه يكون موردا للتخيير فالمورد المشكوك في حكمه الوضعي يصح كونه مجرى
للاصول الاربعة المذكورة بهذا الاعتبار اقول الاعتبار المذكور لا يصحح ذلك بالنظر
الى الشك في الحكم الوضعي من حيث كونه شكا في الحكم الوضعي كما لا يخفى بل غاية ما
يصححه جريان الاصول الثلثة الاخر غير الاستصحاب في مورده بملاحظة حيثية اخرى
وهي حيثية الشك في التكليف او في المكلف به بل المصحح لجريانها حقيقة انما هو
تلك الحيثية لا غير فانه لا يصح جريانه في مورد الشك في الحكم الوضعي من غير
توقف على ملاحظة حيثية اخرى انما هو الاستصحاب وما عداها مثلا فان اصالة
البرائة سواء اخذت من العقل او الشرع انما هي نافية للمؤاخذة والتكليف على ما

لم يقم عليه حجة عليه واصالة الاحتياط انما هي حكم ارشادي لاجل الامن من
معصية ما قام حجة عليه وكذا التخيير انما هو حكم عقلي للمتحير في مقام الامتثال
من غير معين ومرجح وكلها متحققة بالشك من الحكم التكليفي فلا تغفل و
كيف كان فحاصل ترجمة عبارته قدس سره ان الجامع لشرائط الخطاب اذا خطر
بباله محمول من المحمولات الشرعية بالنسبة الى فعل عام من افعال المكلف
فحالاته بمقتضى الحصر العقلي منحصرة في ثلثة فانه اما ان يرجح في نظره ثبوت
ذلك المحمول للفعل المقصود او انتفائه منه او لم يترجح شيء منهما اصلا والثاني
هو الشك وعلى الاول اما ان يكون الرجحان في نظره مانعا من احتمال النقيض او
لا يكون الاول هو القطع والثاني هو الظن ثم ان البحث من حجية الامارات
كالبحث من الشبهات الموضوعية على تقديره انما هو من باب التطفل اذ المقصد
الاصلي كما عرفت انما هو بيان حكم القطع والظن والشك بالنظر الى الاحكام الكلية
قوله قدس سره وهي منحصرة في اربعة اه ظاهره حصر نفس الاصول العملية في اربعة
وظاهر ما فيه من التقسيم انما هو التقسيم الفعلي فيكون حاصل ما سيظهر عنه ان الاصول
العملية منحصرة عقلا في الاربعة وهو لا يستقيم ضرورة امكان الزيد منها اذ لا
امتناع عقلا ان يحكم الشارع في مورد الشك بملاحظة الحالة السابقة مثلا
في مرحلة الظاهر بحكمين احدهما وجوب البناء على طبق الحالة السابقة والاخر وجوب
البناء على نقيضها مع اختلاف موردها الا ان الواقع انما هو الاول وهو لا

ينافي امكان الثاني فالاولى مع بقاء التقسيم على ظاهره ارادة حصر مجاري الاصول
في الاربعة كما صرح به قدس سره في التقسيم الذي ذكره في مسئلة البرائة وارادة حصر
نفي الاصول بالنظر الى الوقوع بان يراد من التقسيم المذكور تقسيمها من حيث الوقوع
لكن سياقه من حيث دورانه بين النفي والاثبات يابى عن ذلك فانه كالصريح
بل صريح في ارادة تقسيم مجاريها فالاوفق بل المتعين حمل قوله وهي منحصرة في اربعة
على ارادة مجاريها ويشهد له مضافا الى عدم استقامة ظاهره الغير اللائق نسبته
الى من دونه والى بعد حمله على ارادة حصر نفي الاصول بالنظر الى الوقوع ما صرح
به في مسئلة البرائة فان الظاهر ان ذلك الذي ذكره هنا انما هو الذي ذكره
هناك ويرشد اليه ايضا قوله في التقسيم المذكور والاول مجرى الاستصحاب
والثاني مجرى اصالة البرائة الى اخر ما ذكره قدس سره قوله قدس سره اما ان يلاحظ فيه الحالة
السابقة المراد بالملاحظة انما هو ملاحظة الحاكم باعتبار الاصل العملي وهو العقل
في الاصول العقلية العملية والشرع في الشرعية منها لا ملاحظة المكلف بالغير لعدم
العبرة بملاحظته في شيء من الاحكام ومنه يعلم عدم صحة ارادة الاعم ايضا قوله
قدس سره وبعبارة اخرى اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة الى قوله والثاني مجرى
اصالة البرائة الى قوله والرابع مجرى قاعدة التخيير هذه اجود من العبارة الاولى
من وجوه احدها ان ما ذكره في الاولى من قوله والثاني مجرى اصالة البرائة
الى قوله والرابع مجرى قاعدة التخيير لا ينطبق على ما ذكر فيها من التقسيم الا بتكلف

كما لا يخفى فالاوفق بقاعدة التقسيم من هذه الحيثية انما هي الثانية وثانيها
انه قد اخذ في الاولى امكان الاحتياط في المقسم بين مجرى اصالة البرائة والاحتياط
ومقتضاه اختصاص اصالة البرائة بما امكن فيه الاحتياط مع انها قد تجرى
فيما لم يمكن فيه الاحتياط ايضا كما اذا دار الامر في شيء بين الوجوب والتحريم
والاباحة مثلا في شيء واحد فانه من مواردها على مختاره قدّه ايضا مع خروجه
عما ذكره تعريفا لمجريها بل يجرى فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم في شيء
واحد مع القطع بعدم الثالث ايضا مع عدم امكان الاحتياط فيه بالضرورة ثم
والحاصل انه قدّه في مقام ضبط مجارى الاصول فلا بد من ان يكون تعريف
كل منها بجميع المصاديق فلا يكفي الصدق في الجملة هذا بخلاف العبارة الثانية
لعدم اخذ امكان الاحتياط في مجرى البرائة فيها فيمكن التفصي من الاشكال
المذكور بالنظر الى صورة الشك في الوجوب والتحريم مع احتمال الاباحة بتكلف
انها ايضا من موارد امكان الاحتياط بان المراد من امكان الاحتياط امكانه في
الجملة ولو بالاضافة فان الذي لا يمكن فيها انما هو الاحتياط التام ومن جميع
الجهات واما في الجملة فيمكن فان فعل ذلك المشكوك المحتمل للوجوب والحرمة
والاباحة لاحتمال وجوبه او تركه لا لذلك بل لاحتمال الاباحة فيكون احوط
فيمكن فيه هذا المقدار من الاحتياط وبالجملة المكلف في الصورة المذكورة وان
لم يكن ملزما بشيء من الفعل او الترك الا ان اقدامه على احدهما لاحتمال

الوجوب

الوجوب او الحرمة احوط من اقدامه عليه لاحتمال الاباحة فتم واما بالنظر الى صورة
دوران الامر بين الوجوب والحرمة مع القطع بعدم الثالث فيمتنع كونها من
موارد البرائة بل انما هي من موارد التخيير وثالثها ان الماخوذة في مجرى التخيير
بمقتضى العبارة الاولى امران احدهما عدم ملاحظة الحالة السابقة على الشك
وثانيهما عدم امكان الاحتياط من غير اشارة فيها الى اعتبار ازيد منهما فيه ولا ريب
انه باطلاقه شامل لبعض الصور من موارد الشك في التكليف التي هي مجرى
اصالة البرائة كالصورة الاولى من الصورتين المذكورتين في الوجه الثاني
بخلاف العبارة الثانية فان المعتبر فيها في مجرى التخيير امور ثلثة ثالثها كون
الشك في المكلف به فلا يشملها اللهم الا ان يتعسف في دفع هذا الاشكال ايضا بما ذكر
وهو كما ترى فالعبارة الثانية اجود بل متعينة بالاضافة الى الاولى ثم انه دام
ظله قال مناقشتان احديهما مختصة بالعبارة الاولى واخريهما مشتركة بينهما
واما المختصة بالاولى فهي ان المذكور فيها ضابطا لمجرى اصالة البرائة هو ان يكون
الشك في التكليف مع امكان الاحتياط في مورد الشك نظرا الى ظاهرها وظهورها
في اخذه واعتباره في المقسم بين مجرى البرائة والاحتياط ولمجرى اصالة
التخيير ان يكون الشك غير ملحوظ فيه الحالة السابقة مع عدم امكان الاحتياط
في مورده من غير اعتبار كون الشك في المكلف به كما مرت الاشارة اليه سابقا
ومن المعلوم ان صورتي دوران الامر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد

مع القطع بعدم الثالث او مع احتماله لا يمكن فيها الاحتياط فلا يشملها حد مجرى
اصالة البرائة المذكورة في العبارة الاولى باعتبار اخذ امكان الاحتياط فيه
ولو مع ارادة النوع الخاص من التكليف مع انهما من مواردها على مختار المصنف
في مسئلة البرائة والاحتياط كما هو المختار عندنا ايضا ويشملها حد مجرى التخيير المذكور
فيها سواء اريد بالتكليف جنس الالزام او نوعه الخاص اذ اللازم على التقدير الثاني
كون الصورتين المذكورتين كلتيهما من صور الشك في التكليف وعلى التقدير الاول
كون الثانية منهما منها وكون الاولى من صور الشك في المكلف به والمفروض
عدم اعتبار كون الشك راجعا الى المكلف به في مجرى التخيير فيشملها على كل من التقديرين
مع انهما ليستا من موارده مع انه يشمل الصورة الاولى على التقدير الاول مع اعتبار
القيد المذكور ايضا كما سياتي بيانه وكيف كان فالكلام في المناقشة في العبارة
المذكورة بالنظر الى عدم اعتبار القيد المذكور في حد مجرى التخيير والى اعتبار امكان
الاحتياط في مجرى البرائة واللازم من اعتبار الاول في الاول انتقاض طرده
بالصورتين المذكورتين ومن اعتبار الثاني في الثاني انتقاض عكسه بهما ولا يجري
هذه المناقشة في العبارة الثانية بالنظر الى الثانية من الصورتين مط لا نوعه
ولا جنسه فلا يكون من موارد الشك في المكلف به مط فلا يشملها حد مجرى
التخيير المذكور في تلك العبارة لاعتبار رجوع فيها الى المكلف به ويشملها حد
مجرى اصالة البرائة المذكور فيها كما لا يخفى على التقديرين من موارد الشك

في التكليف

في التكليف المذكور فيها احد الحدين واما الاولى من الصورتين فلانها انما يكون
من صور الشك في التكليف بناء على ارادة جنس الالزام من التكليف المذكور
في تلك العبارة فيتجه المناقشة المذكورة والتفصي بما على ذلك التقدير واما بناء على
تقدير ارادة النوع الخاص منه فلا كما لا يخفى واما المناقشة المشتركة بين العبارتين
فعنوان المصنف قدّه قد حدد مجرى اصالة البرائة في اوليهما بكون الشك في التكليف
مع امكان الاحتياط وفي الثانية به من غير اعتبار امكان الاحتياط فيتجه عليه ان
اراده بالتكليف المذكور فيها اما النوع الخاص من الالزام او جنسه وعلى التقديرين
لا يستقيم شيء من الحدين المذكورين لمجرى اصالة البرائة في العبارتين اما
على الاول فلانتقاض طرد كل منهما بصورة دوران الامر بين وجوب احد الشيئين
بالخصوص وبين حرمة الاخر كك بان يقطع بعد ورود الالزام من الشارع وشك
في انه هل هو وجوب الصلوة مثلا او حرمة [illegible] والمعلوم في تلك
الصورة انما هو جنس الالزام فيكون الشك فيها على التقدير المذكور راجعا الى
الشك في التكليف الماخوذ في مجرى اصالة البرائة في كل من العبارتين ومن المعلوم
امكان الاحتياط فيها ايضا بفعل ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة فيصدق
عليها كل من حدي اصالة البرائة مع انها من موارد الاحتياط فيها ايضا بفعل ما يحتمل
الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة فيصدق عليها كل من حدي اصالة البرائة مع انها
من موارد الاحتياط على مختار المصنف قدّه مسئلة البرائة والاحتياط ايضا وايضا

يلزم على هذا التقدير انتقاض عكس حد جريان الاحتياط المذكور فيها
بتلك الصورة فان المذكور في كل واحد منها ضابطا له قد اخذ فيه رجوع
الشك الى المكلف به واما على الثاني فلانتقاض عكسها بصورة دوران الامر
بين الوجوب والحرمة في شيء واحد مع القطع بعدم الثالث اذ عليه تدخل
تلك الصورة في صورة الشك في التكليف فلا يشملها احدها مع انها من موارد
اصالة البرائة على مختاره ايضا اقول يمكن الذب عن المناقشة الاولى بالتكليف
المتقدم وهو دعوى امكان الاحتياط فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم
في شيء واحد مع احتمال الثالث لكنه على تقدير تماميته لا ينفع في الذب عنها
بالنظر الى دوران الامر بينهما مع القطع بعدم الثالث ويمكن الذب عنها
بالنسبة اليها بالتزام كونها من موارد التخيير لا البرائة والمص قده اختار فيها في
حاوي مسئلة البرائة والاحتياط القول بالتوقف في مقام الحكم والتخيير في
مقام العمل فلا يرد عليه بالنسبة اليها المناقشة المذكورة والذي يوهم اختياره
قده هناك الرجوع فيها الى اصالة البرائة حكمه فيها بنفي الحرج عقلا من كل من
الفعل والترك فيحتمل ان هذا هو معنى الرجوع الى اصالة البرائة وهو فاسد
لان التخيير والبرائة من حيث النتيجة وهو نفي الحرج عن الفعل والترك وان اتفقا
وانما يختلفان من حيث المدرك فانه ان كان الحكم بنفي الحرج من جهة عدم
البيان الماخوذ في دليل الاحتياط واصالة البرائة عقلا ونقلا ايضا فيكون ذلك

هي

هي اصالة البرائة وان كان من جهة الاضطرار الى احد من الفعل والترك مع
عدم مرجح لاحدهما بالخصوص فيكون ذلك هو التخيير والمص قده حكم به هناك
من الجهة الثانية وذ يفاد الحكم به من جهة ادلة البرائة فراجع والحاصل ان التخيير
قد يكون بين الحكمين وقد يكون بين الفعلين وقد يكون بين الفعل والترك
في شيء واحد والمدرك في الكل الاضطرار الى احد فلام له احد الامرين سيما مع
العجز عن الجمع بينهما مع عدم مرجح لخصوص احدهما وتعين له على المكلف سواء
كان الاضطرار والعجز كلاهما عقليين كما في الصورة المذكورة او شرعيين
كما اذا وجب شرعا شرب احد من الفقاع او الخمر دواء عن مرض يخاف منه
على نفسه فان اضطراره الى احدهما شرعي وكذا العجز عن جمع الجمع بينهما والمختلف
كما في المتزاحمين المتساويين عند المكلف في الغرض فيما اذا كان طرفاه فعلين
او حكمين بل يجري في فعل شيء واحد وتركه فيغاير اصالة البرائة من حيث
انه مبني على المقدمات الثلث المذكورة واصالة البرائة مبناها عدم البيان وبما
ذكرنا من ان النظر في التخيير انما هو الى المقدمات الثلث المذكورة التي ليس
شيء منها الجهل انه حقيقة خارج عن القواعد المقررة للشك بل انما هو من
الاصول العقلية المقررة للمتحير العاجز الذي لا مرجح له لاحد الطرفين ولذا
يجري في المتزاحمين المتساويين مع عدم الشك في حكم كل منهما في نفسه وكذا
في حكمهما عند التزاحم نعم قد يتحقق مقدماته في موارد الشك فيجري فيه لذلك

فقد ذكره فيه بعينه هو الذي في المتزاحمين فلا يخفى ما في عده من الاصول المقررة للشك
من المسامحة واما المناقشة الثانية المشتركة فيمكن الذب عنها باختيار الشق الثاني
من الشقين المذكورين في اولهما وهو ارادة جنس الالزام من التكليف ومنع اللازم
وهو انتقاض عكس الحدين المذكورين بصورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة
في شيء واحد مع القطع بعدم الثالث بما عرفت في توضيح الجواب عن المناقشة الاولى
بالنظر الى تلك الصورة من انه قده اختار فيها التخيير فلا يكون هي على مختاره من
موارد اصالة البرائة بل هذا هو الذي ينبغي اختياره على القول بالبرائة فيها وقد صرح
المص قده بارادة جنس الالزام من التكليف حين ما قرانا عليه هذا الموضع من الرسالة
نعم هو قده قد صرح في التقسيم الذي ذكره لمجاري الاصول في اول مسئلة البرائة
بان المراد بالتكليف النوع الخاص منه وهو ينافي ما اختاره هنا وتصريحه به هناك
يوهم ارادة النوع الخاص منه ايضا فيرد عليه انتقاض طرد الحدين المذكورين ثم انه
بقي امران ينبغي التنبيه عليهما الاول ان مراد المص قده من المجرى محتمل امور احدها ما
يمكن ان يجري فيه احد الاصول الاربعة فمجرى اصالة البرائة مثلا ما يمكن جريانها
فيه ولو لم يجر فيه فعلا اما لقاعدة حاكمة عليها او معارضة لها او لعدم قيام دليل
على اعتبارها فيه في نفسها وثانيها ما يكون حكمه الظاهري فعلا احد تلك الاصول
فمجرى اصالة البرائة معناه ما يكون حكمه الفعلي من البرائة وثالثها ما يكون محلا لجريان
واحد مخصوص منها على تقدير قيام دليل على اعتباره بمعنى انه على تقدير اعتباره

ان

ان يجري فيه لا غيره وهذا ينافي ذلك كالاول عدم قيام دليل على اعتباره الاصل
بل يجامع مع امتناع اعتباره ايضا لا سبيل الى شيء من الاولين اما اولهما فلاستلزامه
عدم انضباط مجاري الاصول لامكان جريان كل منها في مورد الاخر ضرورة امكان
جريان الاحتياط في موارد الشك في المكلف به ولو حكم الشارع غاية الامر انهما لم يقعا
وعدم الوقوع لا ينافي الامكان واما ثانيهما فان تلك الاصول انما يكون احكاما فعلية
لمجاريها اذا لم يعارضها قاعدة اخرى او حكم عليها مع ان كل قاعدة جارية في مورد اذا
حكمت عليها قاعدة اخرى او عارضتها لا يخرج بذلك ذلك المورد عن كونه مجرى
لها في الاصطلاح قطعا فتعين الثالث الثاني ان الغرض الاصلي للمص قده من وضع
رسالتي البرائة والاستصحاب المشتمل عليهما كتابه هذا انما هو بيان الاصول والقواعد
العامة الاولية الشرعية او العقلية المقررة للشك المنحصرة في الاربعة المشار اليها فلذا
لم ينتبه لمجاري الاربعة المذكورة الا انها مع ان غيرها من الاصول العملية الخاصة
ببعض موارد الشك لا يخرج مجراها عن احدها كقاعدة الشك في عدد الركعات
وهي البناء على الاكثر فان موردها متحد مع الاستصحاب في خصوص عدد الركعات
فتعرضه لبعض تلك القواعد الخاصة في مطاوي الرسالتين انما هو من باب التطفل
كتعرضه لقاعدة التخيير الاولي والعام المحكوم عليه بالفعل واما غير ذلك التخيير الخاص
بخصوص الخبرين المتعارضين وقد صرح في موضع من رسالة البرائة ان التخيير حكم
عقلي ومن المعلوم ان التخيير بين الخبرين حكم شرعي خاص بمورد كك وتعدده

لجريان التخيير بما لم يمكن فيه الاحتياط شاهد على ذلك ايضا بجريان التخيير بين الخبرين
فيما امكن فيه الاحتياط ايضا فتعرضه للتخيير بين الخبرين في موارده كون الشك
ناشئا من تعارض النصوص انما هو لاجل استيفاء الحكم العقلي لتلك الموارد بمعنى
الحكم الاخرى الذي لا يكون بعده حكم ظاهري معارض له او حاكم عليه قوله قده
وما ذكرناه هو المختار في مجاري الاصول اه اشارة الى ما ذهب اليه الاخباريون من
عدم جريان اصالة البرائة في الشبهة الحكمية التحريمية وانها مجرى للاحتياط مع
انها من الشك في التكليف الذي جعله قده مجرى لاصالة البرائة قوله قده لا اشكال
في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا اراده من وجوب المتابعة انما
هو وجوبها عقلا من باب الارشاد لا الوجوب الشرعي لما سيأتي من امتناع توجه
الامر والنهي شرعا الى العمل بالقطع قوله قده لانه بنفسه طريق الى الواقع اه توضيحه
ان الحجة المبحوث عنها في باب الادلة الشرعية هو ما كان طريقا الى الواقع بمعنى كونه
كاشفا عن متعلقه وعن جميع لوازمه الشرعية والعقلية وهذا المعنى انما هو
من الاثار الضرورية للقطع يمتنع عقلا انفكاكه عنه فانه اذا قطع بشيء فلازمه انكشاف
ذلك الشيء للقاطع وانكشاف جميع لوازمه عقلية او شرعية فلا يكون قابلا للجعل
لا نفيا لفرض امتناع نفي هذه الصفة عنه ولا اثباتا لكونه تحصيلا للحاصل وانما يمكن
جعل شيء طريقا اذا كان نفي طريقيته باعتبار الحاصل والمفروض امتناعه في المقام هذا
مع ما ذكرنا من ان لازم القطع بشيء انكشافه ساحة فان حقيقة القطع بشيء انما

هي انكشافه للقاطع نعم انكشاف لوازم ذلك الشيء من لوازم انكشافه ولاجل
ان القطع بشيء انما هو انكشافه لا يطلق عليه الحجة حقيقة اصطلاحا فانها عبارة
عن الوسط الذي يكون واسطة لانكشاف ثبوت الاكبر للاصغر فلا يطلق على
نفس الانكشاف حقيقة وبالجملة اذا حصل القطع بشيء فيترتب عليه بمجرده جميع
لوازمه واثاره الشرعية والعقلية ايضا بعد الالتفات الى الملازمة بينهما سواء
كان ذلك الامر المقطوع به موضوعا من الموضوعات او حكما من الاحكام اذ ليس
المترتب الا الانكشاف ومن البديهي ان انكشاف شيء ملازم عقلا لانكشاف
جميع لوازمه بعد العلم بالالتفات بالملازمة بينهما فاذا قطع بكون مايع معين
خمرا ينكشف له حرمته ونجاسته اللتان هما من الاثار الشرعية للخمر بعد الالتفات
الى الملازمة وكذا لزوم اطاعته في الدليل الذي هو من الاثار العقلية وكذا اذا
قطع بوجوب شيء ينكشف به له بمجرده وجوب الطاعة الذي هو من الاثار العقلية
ووجوب مقدمته وحرمة ضده في ذلك الشيء بعد العلم والالتفات الى الملازمة
بينه وبين تلك اللوازم من غير حالة منتظرة بعده ولا احتياج في ترتيبها عليه
مع قيام طريق اخر فانه بمجرد القطع المذكور يحصل له صغرى وجدانية وهو
قوله هذا خمر وواجب وكبرى كلية اذا كان قاطعا بلزوم تلك اللوازم وهو
قوله كل خمر يجب الاجتناب عنها ويحرم شربها او كل واجب يجب مقدمته ويحرم
ضده او شرعية بناء على ثبوت اللزوم عنده بدليل تعبدي ما واثاره كك ويتم

تلك النتيجة لمقدمتين لينتج منها ثبوت تلك اللوازم للامر المقطوع به اما قطعا
كما اذا قطع بالملازمة المذكورة او تعبدا كما اذا ثبت بطريق تعبدي نظرا الى
اتباع النتيجة لاخس المقدمات فلا يمكن ازالة القطع المذكورة من القطع كما يمتنع
ايجاده فانه ايضا تكوينه ايجادا للموجود بكونها من اللوازم التعبدية له ولا فرق
بين اللوازم التي ثبت لزومها للامر المقطوع به بالقطع وبين التي ثبت
لزومها له بطريق تعبدي في ترتب كل منها عليه بعد القطع به لان الكلام في
ترتب اللوازم بعد الفراغ عن لزومها له فاذا ثبت لزوم شيء له ولو تعبدا نهي
يترتب عليه بعد القطع ابدا ونهي الشارع عن ترتيبه عليه بعد بقاء الامر
بالسلوك على مقتضى ذلك الطريق العلمي المسبب للامر ممتنع على الملاقة يمتنع لرجوعه
الى التناقض نعم يجوز له ان يخصص امره بالسلوك على مقتضاه ببعض ذلك المورد
فيخرج المورد من محل الفرض لرجوعه الى انتفاء اللزوم وعدم ثبوته عند القاطع
لا واقعا لفرض شكه فيه ولا ظاهرا لفرض عدم اعتبار الطريق المثبت له بالجملة
اللوازم اما ثبت لزومها للامر المقطوع به لزومها له قطع في صحة الظن وان
الشك في لزومها بالنظر الى الواقع وهو لا يرتبها عليه بعد القطع نعم التي
ثبت لزومها له بالقطع من حيث استلزام القطع به القطع بها بالنظر الى الحكم
العقلي للقاطع مع بناء التعبد بطريق لزومها على حاله ثم انه كما لا يجوز جعل
القطع طريقا او نفي الطريقية عنه كك لا يجوز النهي عن السلوك على مقتضاه بل

وكذا الامر به ايضا اما النهي فلكونه مناقضا نظر القاطع لما انكشف له بالقطع ومع
وجود قطعه كما هو المفروض ولا يؤثر في المدفوعية في شيء فان قطعه وان امكن
كونه جهلا مركبا لكنه غير محتمل له مع بقائه بقطع القاطع بكذب ذلك النهي وانه
مجرد لفظ لم يرد فيه ترك ما قطع بلزوم فعله فلا ينبعث عنه المنع منه
حتى هذا اذا كان القاطع مطيعا واما اذا كان عازما على العصيان للامر المقطوع
به فالداعي له الى الترك انما هو تمايل نفسه ولا يعقل ان يكون هو النهي فيمتنع تحقق
الترك منه على وجه التعبد فيلغى النهي المذكور بالنظر الى تلك الفائدة ايضا واما
الامر فلان فائدته انما هو تحريكه الى الطاعة المقطوع به ومع فرض قطعه قبله
بتوجه الامر يكون المحرك له هو قطعه بذلك الامر ولا يؤثر هذا الامر في التحريك
شيئا فيلغى هذا اذا كان القاطع عازما على الاطاعة واما اذا كان عازما على
العصيان فلا ينبعث في المدفوعية معينا وتحريكا ايضا فيلغى هو من جهة هذه
الفائدة ولو كان الامر المذكور لاجل فائدة تامة للحجة عليه كما في تكليف الكفار
فهو ايضا غير محتاج اليه لتمامية الحجة عليه بكونه مكلفا ولو كان لاجل فائدة الا
جزاء فهو متحقق فان فعله يدور مدار الاتيان بالواقع على ما هو عليه من
غير مدخلية للامر على طبق الطريق المؤدي ولو كان لاجل فائدة تدارك ما يفوته
من مصلحة الواقع بالعمل بقطعه فلا ريب ان لزوم التدارك حكم عقلي مبني
على استناد فوت المصلحة الى الشارع ومع قطعه يكون هو المحرك للعمل على طبقه

لو كان مطيعا فلا يستند فوت المصلحة الى الشارع بوجه فظهر امتناع الردع من
الشارع بالعمل عليه كالنهي عنه ايضا نعم يجوز الارشاد من باب الارشاد والموعظة
فيمن لم يكن عازما على العصيان او على الاطاعة بل في عازم ايضا فانه ربما
يوجب ردعه عما عزم اليه من العصيان وكيف كان فصحة الارشاد ايضا فيما
نحن بصدده اذ الغرض الاصلي انما هو اثبات لزوم العمل بالقطع وعدم جواز
المنع عنه وهما حاصلان بما عرفت من توقف على امتناع الامر وقد ظهر مما
عدم جواز التفصيل في لزوم العمل بالقطع بين اسبابه وازمانه ومتعلقاته
ثم بان الدليل المذكور في كل قسم على حد سواء قوله قده ومن هنا يعلم
ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا اه بيانه
ان الحجة في المبادي المنطقية عبارة عن مطلق الوسط الذي يحتج به على
اثبات الاكبر للاصغر بمعنى ما يتوقف اثبات الاكبر للاصغر على توسيطه اعني
ما يصح توسيطه وفي باب الادلة الشرعية عبارة عن الوسط المخصوص وهو
ما كان واسطة لاثبات احكام متعلقه التي ثبتت لذات المتعلق فلذا لا يطلق
الحجة حقيقة على الماخوذ موضوعا للحكم او جزء لموضوعه في اصطلاح الاصوليين
وان كان اطلاقها عليه حقيقة بالنظر الى اصطلاح اهل الميزان وكيف كان فالاحتياج
الى التوسيط ماخوذ في معنى الحجة في كل من الاصطلاحين ومن المعلوم
ان القطع الذي هو طريق الى احكام متعلقه لا يجوز لموضوع تلك الاحكام لا يتوقف

اثبات

اثبات تلك الاحكام المتعلقة على توسيط بان يقال كل مايع المقطوع بكونه خمرا
ان هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حرام بعد فرض ان الحرمة انما هي
من احكام ذات الخمر وان جاز توسيطه كك لكونه صادقا نظرا الى ان معلوم الخمرية
خمر عند القاطع وكل خمر حرام فالمترتب على القطع بكون مايع مخصوص خمرا ليس
الا انكشاف مصداقيته لذلك المايع لكل الخمر التي حكمها الحرمة والواسطة لاثبات
الحرمة انما هو الخمر لعنوان حرمته لكونه من افراد الخمر لا القطع بكونه خمرا والحاصل
ان القطع انما هو طريق الى ذات الاصغر فالواسطة لاثبات الاكبر له غيره وهو
العنوان العام الذي ثبت له الاكبر اولا وبالذات وما ذكرنا من صحة توسيطه
ايضا محل تامل بل لا يبعد استهجانه في نظر العقلاء اذ ليس كل ما له دخل في حكم
واقعا يصح توسيطه ودخله في موضوعه اذا كان صادقا الا ترى انه اذا وقد
سراج في مسجد وعلم فانكشف به ان فيه كلبا يصدق ان يقال ان هذا المنكشف
كونه كلبا بالسراج وكل ما كان كك يجب اخراجه عن المسجد مع انه مستهجن جدا نظرا
الى ان احكام الكلب انما هي ثابتة لذات الكلب لا لما انكشف كونه كلبا بالسراج هذا
بخلاف الامارات المعتبرة شرعا فانها بالنظر الى الاحكام الواقعية لمتعلقاتها وان
لم يكن لها دخل اصلا حيث انها ثابتة لذات الافعال من غير مدخلية طريق
اليها لكنها بالنظر الى الحكم الظاهري كالتغير بالنسبة الى حدوث من حيث كونها
ماخوذة في موضوعه فيكون اثبات الاحكام الظاهرية لمتعلقاتها متوقفا

على توسيطها لذلك وبعبارة اوضح ان الحرمة الواقعية للخمر مثلا انما هي
ثابتة لذات الخمر الواقعية فلا يثبت لمشكوك الخمرية لعدم احراز صدق الخمر
عليه والحكم على ذلك المشكوك بالحرمة ظاهرا لا يكون الا بعد قيام امارة على
كونه خمرا فيتوقف الحكم بها عليه في الظ على توسيطها بان يقال ان هذا ما
قامت البينة على كونه خمرا وكل ما كان كك فهو حرام في مرحلة الظ فهذا حرام
في مرحلة الظ فصار حاصل الفرق بين القطع الذي هو طريق الى احكام
متعلقه وبين الامارات انه لما لم يكن ماخوذا في موضوع احكام متعلقه
لا واقعا لفرض ان الاحكام الواقعية انما لذات متعلقه ولا ظاهرا لفرض كونه
طريقا بنفسه غير مامور بالعمل على مقتضاه شرعا فلا يقع وسطا لاثبات متعلقه
مطلقا فلا يطلق عليها الحجة بوجه هذا بخلاف الامارات المعتبرة لكونها ماخوذة
في الاحكام الظاهرية فيطلق عليها الحجة بهذا الاعتبار هذا توضيح ما افاده
المص قده اقول لا يخفى على المتامل ان الامارات المعتبرة بالنسبة الى احكام
متعلقاتها ليست كالتغير بالنسبة الى الحدوث من حيث كونه موضوعا
له حتى يصح توسيطها في اثبات تلك الاحكام لمتعلقاتها لذلك اما بالنظر الى
الواقع فظ واما في الظ فلان الحكم على متعلقاتها بتلك الاحكام في الظ يتوقف
على ثبوت مصداقية تلك المتعلقات للعناوين الكلية التي هي الموضوعات
لتلك الاحكام في الواقع ولو بطريق شرعي فالحكم عليها باحكام الواقع لاجل

كونها

كونها محرزة لصغرى تلك الاحكام فان المايع المشكوك في خمريته لا يجوز الحكم
عليه بحكم الخمر وهي الحرمة واقعا لعدم احراز صدق الخمر عليه والحكم عليه
بها في الظ متوقف على ثبوت خمريته بطريق شرعي والامارة القائمة على
كونها خمرا مبينة لمصداقيته للخمر بمقتضى دليل اعتبارها الدال على وجوب تصديقها
والبناء على احتمال مخالفتها للواقع فاذا قامت بينة على خمرية مايع مشكوك الخمرية
مثلا فهي محرزة لصغرى وهي قولنا هذا خمر وثبوت الحرمة له ح انما هو
بتوسط الخمر فيقال ح ان كل خمر حرام فهذا حرام لا بتوسط البينة بان يقال انه مما قامت
البينة على كونه خمرا وكل ما كان كك فهو حرام فهذا حرام فيتوقف الحكم بالحرمة عليه
ظاهرا على قيام امارة على خمريته انما هو من حيث ثبوت مصداقيته للخمر بها لا لاجل
كونها واسطة لاثبات الاكبر وهو قولنا حرام للاصغر الذي هو ذلك المايع المشكوك
في خمريته ويكشف عن ذلك ان الاحكام الثابتة لمتعلقات الامارات انما يحكم
عليها بعنوان كون تلك المتعلقات مصاديق للعناوين الكلية الواقعية التي
هي الموضوعات الاولية في الواقع لتلك الاحكام لا بعنوان كونها موضوعات
اخرى في قبال تلك العناوين والا لزم التصويب وخروج تلك الاحكام عن كونها
احكاما ظاهرية والحاصل ان ما كان طريقا الى شيء سواء كان هو القطع او غيره
من الطرق الغير العلمية المعتبرة ليس من شانه التوسط لاثبات احكام ذلك
الشيء بل غاية ما يترتب عليه انما هو ثبوت مصداقية متعلقه للعناوين

الكلية التي هي الموضوعات الاولية لتلك الاحكام فلا فرق من تلك
الجهة بين القطع والامارات بوجه نعم في اثبات مصداقية متعلقات الاحكام
لتلك العناوين يحتاج الى توسيط الامارات فانها لو يعلم مصداقيتها لها
فلا يحكم بكونها مصاديق لها واقعا والحكم عليها بعد اتيانها لها ذلك الحكم يتوقف
اثباتها على توسيط الامارات بان يق هذا المايع قامت البينة على خمريته وكل
ما كان كذلك فهو خمر في الظ فهذا خمر في الظ هذا بخلاف القطع فان حقيقة القطع
بكون مايع خمرا انكشاف مصداقيته للخمر فلم يبق بعد تحققه حال منتظرة في الحكم
بكون ذلك المايع خمرا واقعا ظاهرا الى ملاحظة مقدمة اخرى وهي ان
كل معلوم الخمرية خمر بل يحكم ح بكونه خمرا واقعا وظاهرا هذا مضافا الى انه لا يصح
توسيطه ايضا لان القطع ليس معتبرا للخمر لا واقعا ولا ظاهرا اما واقعا فظ واما
ظاهرا فلفرض عدم تعبد من الشارع بالعمل بالقطع لكونه طريقا بجعله
بنفسه ولذا لو قيل هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر يكون الكبرى
كاذبة بالنظر الى الواقع والظ ايضا اما بالنظر الى الواقع فلعدم كون العلم
معتبرا للخمرية وامكان كونه جهلا مركبا فيكذب بالتقريب يكون معلوم الخمرية
خلاف الواقع واما بالنظر الى الظ فلعدم حكم الشارع بالبناء على مؤدى القطع
في الظ نعم كل موقوف معلوم الخمرية خمر عند القاطع واقعا ما دام قاطعا بخمريته
فظهر ان الفرق بين القطع والامارات انما هو في الاحتياج الى توسيط الامارات

في اثبات

في اثبات متعلقاتها للعناوين الكلية في الظ وعدم الاحتياج الى توسيط القطع
في اثبات مصداقية متعلقة لتلك العناوين مط وان شئت قلت ان الفرق انما
هو بين الامارات لمصداقية متعلقاتها لتلك العناوين ظاهرا وعدم سببية
القطع لمصداقية متعلقة لها مط فكان الاجود ان يفرق المص قده بينهما بالاحتياج
الى التوسيط وعدمه بالنظر الى مصداقية متعلقاتها لموضوعات الاحكام الواقعية
ثم ان قوله قده ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا ان اريد به ان
اطلاق الحجة على الامارات الشرعية حقيقة في اصطلاح الاصوليين لكونها اوساطا
لاثبات احكام متعلقاتها ففيه بعد الغض عما يمنع كونها اوساطا انه ليس
كل ما كان وسطا حجة في اصطلاحهم وانما هو وسط مخصوص وهو ما كان
طريقا لاثبات احكام متعلقة كما اعترف به قده وقد عرفت ان توسيط
تلك الامارات على تقديره انما هو بالنظر الى اثبات احكام متعلقاتها لها في
مرحلة الظ لا الواقع لقيام احتمال مخالفتها له وقد عرفت ان ذلك من جهة
دعوى كونها ماخوذة في موضوع تلك الاحكام في الظ وهو قده قد اعترف
بان ما كان ماخوذا في موضوع حكم لا يطلق عليه الحجة في اصطلاحهم وان كان
يصح توسيطه ويطلق عليه الحجة في اصطلاح اهل الميزان ولذا اخرج
القطع الماخوذ في موضوع الحكم عن كونه حجة في اصطلاحهم فلازم ما اعترف
به عدم صحة اطلاق الحجة على الامارات حقيقة في اصطلاحهم لا وانه للقطع

الماخوذ موضوع الحكم وان اريد ان اطلاق الحجة على الامارات حقيقة في اصطلاح
اهل الميزان وان لم يكن حقيقة في اصطلاح الاصوليين ففيه عليه انه قده
معترف بكونها حجة في اصطلاحهم والحاصل ان وجه صحة اطلاق الحجة على
الامارات كونها اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها في الظ ووجه توسطها في اثباتها
انما هو كونها ماخوذة في موضوع احكام متعلقاتها كما يظهر ذلك من قياسه بها
على القطع بالنسبة الى الحدوث فيكون المصحح لاطلاق الحجة عليها بالاخرة هو كونها
ماخوذة في موضوع تلك الاحكام في الظاهر فيكون دعوى اطلاق الحجة عليها
حقيقة في اصطلاح الاصوليين مناقضة لما بني عليه تلك الدعوى من كونها ماخوذة
في موضوع تلك الاحكام لعدم صحة اطلاق الحجة على ما يكون كذلك حقيقة في اصطلاحهم
بمقتضى اعترافه ودعوى اطلاقها عليه كذلك في اصطلاح اهل الميزان وان لم يكن
مناقضة له بل موقوفة عليه الا ان الاعتراف بكونها ماخوذة في موضوع تلك
الاحكام مناقض لاعترافه بكونها حجة في اصطلاح الاصوليين نظرا الى ما ذكره من
ان الطريق الماخوذ في موضوع الحكم لا يطلق عليه الحجة في اصطلاح الاصوليين فلا
تغفل والتحقيق ما ذكرنا من عدم كونها ماخوذة في موضوع احكام متعلقاتها فلا
يكون اوساطا في اثباتها بوجه لان الوسط لاثبات حكم لا يقع وسطا الا بكونه
ماخوذا في موضوعه ولازم ذلك عدم كونها حجة في تلك الاحكام بالنظر الى اصطلاح
اهل الميزان وانما يكون كذلك بالنظر الى اثبات مصداقية متعلقاتها لتلك الاحكام

لكونها

لكونها اوساطا في اثباتها كما مر لكن ذلك لا يقدح باطلاق الحجة عليها حقيقة بالنظر
الى اصطلاح الاصوليين ان كانت هي في مصطلحهم عبارة عما ذكره المص قده من انها
ما كان طريقا الى اثبات احكام متعلقه فان كون شيء طريقا الى اثبات احكام شيء اخر
غير متوقف على التوسط بل ينافيه ويحصل بطريقية الامارات لاثبات احكام متعلقاتها
بكونه معينة لمصداقية متعلقاتها لموضوعات الاحكام الواقعية فيخالف اصطلاح
الاصوليين اصطلاح اهل الميزان في الحجة ولا بد ان يكون كما اذ المتوسط الماخوذ
لا يحمل ح في اصطلاحهم لا يكون الطريق ماخوذا في موضوع الاكبر الذي هو المحمول للاصغر
في النتيجة فينافي ما اعتبره فيها في اصطلاح الاصوليين من كونها طريقا لاثبات
احكام متعلقها اي الاحكام الثابتة لذات متعلقها وبذلك ظهر بطلان ما ربطنا
في توضيح كلام المص قده من ان الحجة في مصطلح الاصوليين عبارة عن وسط
مخصوص فعلى هذا لا بد ان يكون لفظ الحجة في مصطلح الاصوليين منقولا عن معناه
اللغوي لا عن معناه المصطلح عند اهل الميزان لعدم المناسبة بينهما بوجه هذا لكن
الظ ان الحجة عند الاصوليين ليست عبارة عما ذكره المص قده بل انما هي ما كان قاطعا
للعذر فيما بين العبد وبين الله تع وهو ما لو عمل العبد على طبقه ليس له تم المؤاخذة
عليه على تقدير استلزام العمل به لمخالفة الواقع وارتكاب مبغوضه تع واقعا
ولو لم يعمل به له المؤاخذة عليه على تقدير مصادفته للواقع مع تفضيه بحكم [illegible]
والذي يكشف عن ذلك ان الحجة عندهم يطلق على الامارات والادلة والاصول

العملية على حد سواء بحيث لا يكون اطلاقها على الاصول او الادلة مجازا عندهم
قطعا وليس ذلك الا لاشتراكها لفظا بين الموارد الثلثة بل انما هو لاصل انها حجة
عندهم من معنى عام يصدق على كل منها على حد سواء وهي ليس الا ما ذكرنا اذ
لا يعقل جامع بينها غير ضرورة ان الاصول العملية ليست طرقا اصلا فضلا عن
كونها مثبتة لاحكام متعلقاتها فكيف يمكن كون ذلك جامعا بين الكل وهذا
المعنى لا مناسبة بينه وبين المعنى المصطلح عند اهل الميزان بوجه كالمعنى اللغوي
فلا بد ان يكون لفظ الحجة منقولا من معناه الاصلي اليه والعلاقة المصححة للنقل
انما هي علاقة السببية فان كان قاطعا للعذر وسببا للغلبة وسد باب المؤاخذة
والسؤال قوله قده ثم ان حجية القطع بهذا المعنى ايضا لاعتماد عليها بوجه لاستدلال
فتح المؤاخذة العامل بقطعه على تقدير مخالفته من الواقع نعم يؤاخذ على تقدير
انكشاف الخلاف له بالتعبد بالواقع على ما هو عليه اداء وقضاء قوله قده اذ حاصل
ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالحكم فلا يطلق على
نفس القطع بمعنى ان اطلاق الحجة على القطع حقيقة غير معقول لانها حقيقة فيما
يوجب القطع بالحكم هذا اقول ما ذكره حاصلا لما ذكره سابقا فيه ما لا يخفى
اذ ما ذكره سابقا كان مبنيا على اعتبار التي سيظهر في الحجة المنفية في القطع لا على
اعتبار ايجابها القطع بالحكم نعم هذا فرق آخر بين القطع وغيره من الطرق الا ان
حيث انها موجبة للقطع بالحكم في مرحلة الظاهر بمعنى انه يكون مؤديها مقطوع التعبد

بها من الشارع قوله قده وحكمه انه يتبع في اعتباره مطلقا او على وجه خاص دليل
ذلك الحكم وذلك لانه لم يكن لمتعلقه اثر حتى يترتب عليه من غير توقف على
اعتباره شرعا اصلا والحكم المعلق على المقيد به كسائر الاحكام الشرعية المتعلقة
على الموضوعات وهو باعتبار كونه ماخوذا في موضوعه كسائر الاوصاف الماخوذة
في موضوعات الاحكام سواء كان اعتباره كذلك من حيث صفته الخاصة به او من حيث
كشفه وطريقته فيدور اعتباره فيه مطلقا او على وجه خاص مدار اعتبار الشارع له
على احد الوجهين قوله قده ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام
الامارات الشرعية وبعض الاصول العملية مقامه في العمل بخلاف الماخوذ في الحكم على
وجه الموضوعية بحيث يكون ذلك لازما له بل قد يكون على وجه يقوم مقامه
الامارات وبعض الاصول كما اذا كان جعله موضوعا للحكم من حيث جهة كشفه
عن متعلقه وكونه طريقا اليه وقد لا يكون كما كما اذا اخذ فيه من حيث كونه صفة
خاصة فالقطع الذي هو طريق الى الواقع شارك في الحكم المذكور للماخوذ في
موضوع الحكم من جهة كشفه وطريقيته فلا ثمرة بينهما من تلك الجهة وانما تظهر
هذه الثمرة بين كل منهما وبين القطع الماخوذ في موضوع الحكم بعنوان كونه
صفة خاصة كما ان كلا قسمي الماخوذ منه في موضوع الحكم شارك في حكم آخر
مختص بهما بيناه فان فيه ما هو طريق الى الواقع وهو الاجزاء فانه اذا كان القطع
ببولية شيء طريقا محضا الى الواقع من دون مدخلية له في حكم البول وهو النجاسة

وقلنا ان الطهارة من الخبث من الشرائط الواقعية للصلوة مثلا فان المكلف بها
مع ملاقاة بدنه او لباسه للبول في الواقع مع الشك فيه وعدم قيام امارة من
الامارات القائمة مقام القطع على ملاقاة بدنه او لباسه له فظهر بعد العمل انه
صلى معه لا تجزيه ما اتى به لانكشاف عدم اتيانه بالماموربه على ما هو عليه
واذا كان ماخوذا في موضوع حكم النجاسة بان يكون حكم ذات البول هي النجاسة
بل يكون موضوعها هو البول المعلوم فلا ثمرة للاجزاء في الفرض المذكور فانه قد
صلى مع عدم النجاسة واقعا ضرورة عدم الحكم المطلق على عنوان مقيد بقيد
بانتفاء ذلك القيد ثم ان هذين القسمين يفترقان فيما اذا صلى مع البول
مع الشك فيه لكن قام امارة على بوليته بالاقاء من المايع المشكوك في بوليته
وقلنا ان النجاسة من احكام معلوم البول لا ذات البول وان الطهارة منها
من الشرائط الواقعية للصلوة فان كان اعتبار العلم في موضوع النجاسة من
حيث طريقيته الى متعلقه فهو قد صلى مع النجاسة الواقعية في الفرض المذكور
لقيام الامارة المفروضة مقامه حتى في جزئيته لموضوع النجاسة فلا تجزيه هذه
الصلوة بعد انكشاف كون المايع بولا بالعلم واقعا بل عليه الاعادة في
الوقت مع بقائه او القضاء مع خروجه وكذا لا تجزيه قبل انكشاف بوليته ايضا بمعنى
انه لا يجوز له الاكتفاء بتلك الصلوة في مرحلة الظاهر قبله وانما وجه فعدم الاجزاء
فيه بكونه ظاهريا لان المفروض ان موضوع النجاسة واقعا هو ذات البول

مطلقا ولا من احكام ما قام طريق على بوليته كما فلو فرض قيام طريق على بولية شيء
بناء على الفرض المذكور مع عدم كونه بولا في الواقع لا يكون نجسا في الواقع بل انما هو
محكوم بالنجاسة ظاهرا فقبل انكشاف بوليته واقعا فيكون ذلك في تلك الحال
محكوما بالنجاسة في الظاهر فيترتب عليه احكام النجاسة ظاهرا وان كان اعتبار العلم
فيه من حيث كونه صفة خاصة فالصلوة المذكورة مجزية له واقعا قبل انكشاف
بوليته وبعده لعدم صلاحية قيام الامارات مقامه حتى يكون حصلة للقيد
الماخوذ في موضوع النجاسة وهذا الفرق انما هو بالنظر الى ادلة اعتبار الامارات
والا فيمكن ورود دليل آخر على تنزيل مشكوك البولية منزلة معلومها في الحكم بالنجاسة
ففي الثمرة بين القسمين بالنظر الى ذلك الدليل وسيأتي في بيان وجه قيام بعض
الاصول العملية مقام القطع الماخوذ في موضوع الحكم ما يوضح ذلك فانتظر فالمرجع
الى توضيح وجه قيام الامارات مقام القطع الذي هو طريق محض الى الواقع والذي
اخذ في موضوع حكم على وجه الطريقية تمهيد مقال الذي في قيام الامارات
وبعض الاصول مقام القسمين المذكورين من القطع انما هو فيما ساقه في ترتيب حكم
المقطوع على موارده بحيث لا يتوقف ترتبه عليها الى دليل ثابت دل على تنزيل
المشكوك منزلة المقطوع في الحكم بمعنى انا اذا لاحظنا دليل ذلك الحكم في المقطوع
مع ملاحظة ادلة اعتبار الامارات او الاصل الذي يقوم مقام القطع يكفينا
في ترتيب حكم المقطوع على موارده من غير حاجة الى دليل ثالث اصلا والا فلا

شبهة في جواز قيامها مقام القطع المأخوذ في موضوع الحكم بعنوان كونه صفة
خاصة بمقتضى دليل ثالث دال على تنزيل مواردها منزلته واشتراكهما معه
في الحكم كدليل تنزيل التراب منزلة الماء فلا فرق بالنظر اليه بين الاقسام الثلثة
للقطع من حيث قيامها مقامه ثم ان المقصود من كون القطع مأخوذا في
موضوع الحكم على وجه الطريقية الى متعلقه ليس اخذه فيه على وجه الطريقية
المطلقة التي هي القدر المشترك بين القطع والظن بان يكون الغرض من
الدليل الدال على حرمة مقطوع الخمرية مثلا هو حرمة ما يتحقق كونه خمرا في
نظر المكلف اذ على تقدير اخذه فيه كذلك لا حاجة في ترتيب ذلك الحكم على
موارد الامارات الى ادلة اعتبارها بوجه لقيامها مقامه مع عدم دليل
على اعتبارها اصلا بل ومع الدليل على عدم اعتبارها ايضا لانه بعد
فرض اخذ تلك الطبيعة المشتركة بين القطع والظن في موضوع الحرمة يكون
تلك الامارات الظنية مساوية للقطع في دخولها في ذلك الدليل لصدق
تلك الطبيعة على الجميع على حد سواء نعم يمكن تقييد تلك الطبيعة ببعض افرادها
كالقطع او هو مع بعض افراد الظن من حيث الجزئية لموضوع الحكم لكن لا بد ان
يكون ذلك بدليل اخر غير ما دل على عدم اعتبار الظن الخارج من حيث
الطريقية بل المقصود اخذه فيه من حيث كشفه مقابلا لجهة كونه صفة
خاصة بان يكون الموضوع في قوله لا تشرب الخمر المعلوم مثلا هو الخمر المنكشفة

دون

ومن المعلوم ان حقيقة الانكشاف انما هي ظهوره على نحو لا غبار ولا غطاء
عليه ومصداقها منحصر في العلم لان الظن وان كان له جهة اراءة وحكاية عن
متعلقه الا انه لعدم منعه من احتمال النقيض لا يظهر معه ما يحكي عنه على
الوجه المذكور لا يقال انه اذا كانت حقيقة الكشف المأخوذ في موضوع الحكم
عبارة عما ذكر صح فرض انفكاك مصداقها في القطع فيئول اعتبارها في الموضوع
الى اعتبار الصفة الخاصة للعلم بعدم تحققها في غير مورد تلك الحقيقة الخصوصية
لانا نقول يعني اعتبار الانكشاف على الوجه المذكور في موضوع الحكم في مقابل
الصفة الخاصة للقطع ان النظر في جعل الحكم وايراده على الخمر المعلوم مثلا
انما هو الى تلك الحيثية اعني حيثية كشف العلم عن متعلقه الذي هو الخمر من غير
ملاحظة حيثية كونه صفة قائمة بنفس المكلف بحيث لو فرض محالا وجود فرد
اخر للكشف لكان مساويا للعلم في تحقق موضوع الحكم به بالنظر الى غرض الشارع
وقائما مقامه من غير حاجة الى دليل اخر غير ما دل على حرمة معلوم الخمرية
وانحصار مصداقه في العلم لا يوجب كون الموضوع للحكم هي خصوصية العلم
بل لا يعقل اذ المفروض الغاء تلك الخصوصية في مقام جعل الحكم فلا يقتضي
اعتبارها في الموضوع ثم ان اعتبار الامارات الغير العلمية يتصور على وجوه
احدها ان يجعل الشارع اياها بمنزلة الكاشف الحقيقي وتنزيلها منزلته
في جميع ما له من الاثار المترتبة عليه من حيث طريقيته وحكايته عن

اثار متعلقه ومن حيث جزئيته لموضوع الحكم وتنزيلها منزلته من الحيثية
الاولى اثرها الغاء الشارع الاحتمال المخالف لمؤديها والحكم بالبناء على
كونها صادقة في حكايتها عن مؤدياتها ومن الحيثية الثانية اثرها الحكم
في الموارد التي لو انكشف بالعلم لكان لها باعتبار انكشافها وتقيدها به
حكم من الاحكام بمثل ذلك الحكم اذا قامت تلك الامارات في تلك الموارد فيكون
اعتبارها من هذه الحيثية حقيقة راجعا الى اعطاء الشارع اياها حكم
الجزئية لموضوع ذلك الحكم وتشريكها مع الكشف الحقيقي في حكم الجزئية له
وثانيها ان يجعلها بمنزلته من الحيثية الاولى فقط وثالثها ان يحكم في
مواردها في مرحلة الظاهر بمؤدياتها ويتعبد المكلف ابتداء بتلك المؤديات
من دون تقييد بصدقها ولا بجزئيتها لموضوع الحكم الذي كان الكاشف
مأخوذا في موضوعه اصلا وحاصل اعتبارها على هذا الوجه انما هو تنزيل
مؤدياتها منزلة الواقع لا تنزيل انفسها منزلة الكاشف اصلا فيكون حالها
على هذا الوجه حال الاستصحاب من حيث كون مؤدياتها احكاما ظاهرية
مجعولة مرادا للاحكام الواقعية ثم ان الوجه الاخير محتمل من ادلة
اعتبارها جدا فينحصر الاحتمال في تلك الادلة في الاولين والاظهر منهما هو
اولهما فاذا عرفت ذلك فقد ظهر لك وجه قيام الامارات مقام القطع
الذي هو طريق محض والذي هو مأخوذ في موضوع حكم من حيث كشفه

عن

عن متعلقه وتوضيحه انه اذا كان المفروض ان الشارع جعل تلك الامارات
بمنزلة الكاشف في جميع ما له من الاثار كما هو الظاهر من ادلة اعتبارها فهل
تقوم مقامه في جميع احكامه واثاره التي منها هذه الطريقية الى احكام متعلقه اذا
كان لمتعلقه بنفسه احكام كما في القسم الاول من القسمين المذكورين سمونها
جزئيته باعتبار كشفه عن متعلقه لموضوع حكم غير مجعول لمتعلقه كما
في القسم الثاني من القسمين فلا مسرح بعد قيامها في مؤداه على كونه هو
الذي من مصاديق ما كان نفسه الوجوب او الحرمة او غيرهما من الاحكام
التكليفية او الوضعية او انه من مصاديق ما كان محكوما باحد تلك الاحكام على
تقدير انكشافه للمكلف حاله منتظرة على ترتب تلك الاحكام جميعا الى دليل اخر
اذ على الاول هي محرزة لصغرى بمقتضى حكم الشارع بتصديقها والغاء احتمال
خلافها وهو كون المائع المشكوك في خمريته خمرا في ان هذا خمر فيضم الى كبرى
كلية ثابتة بقوله لا تشرب الخمر وهي ان كل خمر حرام فينتج من هاتين المقدمتين
حرمة ذلك المائع من غير توقف على دليل وعلى الثاني هي محققة لصغرى
وهي قولك هذا المائع محكم منكشف خمريته فيضم الى كبرى كلية وهي قولك كل ما
كان كذلك فحكمه حكم منكشف الخمرية وهي الحرمة فينتج من هاتين المقدمتين
ان هذا المائع حكمه الحرمة وان شئت قلت انه اذا كان المفروض ان الشارع
علق الحرمة في قوله لا تشرب الخمر المعلومة على منكشف الخمرية وانه نزل البينة

مثلا منزلة الكاشف في جميع اثاره التي منها جزئيته لحكم الحرمة في المثال
المذكور في قوله صدق البينة فيستفاد من هذين الخطابين ان موضوع
الحرمة عنده هو القدر المشترك بين مكشوف الخمرية وبين ما قامت البينة
على خمريته وهو ما قامت حجة على خمريته فيكون البينة بعد اعتبارها مصداقا
حقيقيا لما اعتبر جزءا لموضوع الحرمة ومساوية للكشف الحقيقي في صدقه عليها
فيتوهم ان هذا المايع ما قامت الحجة على خمريته وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام
هذا بخلاف ما اذا كان القطع ماخوذا في حكم بعنوان كونه صفة خاصة
فان ادلة اعتبار الامارات حينئذ وافية بترتب ذلك الحكم على مواردها
فان غاية ما يفيده بالفرض انما هو تنزيلها منزلة الكاشف فاذا كان المفروض
ان الشارع قطع النظر في جعل القطع قيدا في موضوع حكم عن جهة كشفه واعتبر
خصوصيته فلا يقتضي ادلة اعتبار الامارات ترتب ذلك الحكم على مواردها فان
ترتبه عليها على تقديره لابد ان يكون لتنزيل الشارع تلك الامارات منزلة
نفس تلك الخصوصية المختصة بالقطع الماخوذة في موضوع ذلك الحكم لان نفس
تلك الخصوصية ممتنعة الوجود في غيره والمفروض ان الادلة المذكورة لا يدل
عليه والذي يدل عليه لا يعدى لغير عنوان جهة الكشف فيبقى مالها مدخلية
في ذلك الحكم اصلا هذا خلاصة الكلام من الثمرة المتقدمة بالنظر الى الامارات
واما الاصول العملية فما يمكن ان يتوهم فيه ذلك انما هو الاستصحاب لا غيره من

اصول الثلثة الاخر العامة ولا الاصول الخاصة ايضا كاصالة الطهارة واصالة
الحل واصالة الصحة بناء على كونها حكما تعبديا لا امارة من جهة ظهور حال
المسلم وامارة في الامارات كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن اما وجه قيام
الاستصحاب مقام القطع الماخوذ في الدليل بعنوان الطريقية المحضة فواضح فان
دليل اعتباره وهو قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يفيد تنزيل مورده وهو
المشكوك الذي علم حالته السابقة على الشك منزلة نفس المتيقن في الاثار
فالمفروض ان الحكم في قوله لا تشرب الخمر المعلوم مثلا انما هو لذات الخمر فهو
يقتضي البناء على حرمة مشكوك الخمرية المعلوم كونه خمرا من قبل نعم قيامه
مقامه يغاير قيام الامارات مقامه فان الامارات مبينة لموضوع الحكم فيكون
الحكم على مواردها بحكم الخمر مثلا من جهة كون تلك الموارد محكومة بالخمرية بحكم
الشارع بخلاف الاستصحاب اذ ليس شانه اثبات الموضوع اصلا فان دليل
اعتبارها انما يقتضي تنزيل مورده منزلة ذات المعلوم سابقا ويفيد الحكم
عليه بمثل حكمه لا الحكم بكونه المتيقن السابق حتى يثبت به موضوع الحكم وبالجملة
اذا كان المفروض ان الحكم لذات الخمر في لا تشرب الخمر المعلوم فلا اشكال في
انه بعد ملاحظة قوله ذلك وملاحظة قوله لا تنقض اليقين الدال على ترتب
حكم المعلوم على المشكوك لم يبق حالة منتظرة في الحكم على المايع المشكوك الخمرية
المعلوم كونه خمرا سابقا بالخمرية الى دليل ثالث واما قيامه مقامه على تقدير

اخذه في موضوع حكم من جهة كشفه عن متعلقه فقد يشكل بان مقتضى
دليل اعتباره انما هو تنزيل مورده منزلة المتيقن في الاحكام الثابتة لذات
المتيقن والحكم الذي يراد اثباته بذلك الدليل ليس لذاته في محل الفرض فلا
يشمله ذلك الدليل فلا مساس فيه للاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين
احدهما ان دليل اعتبار الاستصحاب على تقدير افادته لتنزيل مورده منزلة
المتيقن في الاحكام الثابتة لذاته لا يختص بالاحكام التكليفية الثابتة له بل
يعم الوضعية ايضا ومن المعلوم ان ذات المعلوم في محل الفرض وان لم
يكن له الحكم التكليفي المفروض بل انما هو له مقيدا بكونه منكشفا لكن جزئيته
لموضوع ذلك الحكم من الاحكام الوضعية المجعولة فذلك الدليل الدال على
تنزيل المشكوك منزلته قبالة من الحكم تفيد جزئيته لموضوع ذلك الحكم على
نحو جزئية ذات ذلك المتيقن له بحيث اذا انضم الجزء الاخر الذي يلحق ذات
ذلك المتيقن وهو الانكشاف يترتب عليه ذلك الحكم فقوله لا تنقض اليقين
بالشك يفيد تنزيل مشكوك الخمرية المعلوم كونه خمرا في السابق مقام ذات الخمر
في كونه جزءا لموضوع الحرمة بحيث اذا علم وانكشف للمكلف مثل انكشاف ذات
الخمر يترتب عليه حكم الحرمة ومن المعلوم ان مشكوك الخمرية بعنوان كونه
كذلك امر وجداني للمكلف لا يعقل الشك فيه بل هو معلوم له اذ لو فرض كونه
شاكا فيه لما كان شاكا ايضا لتوقف الشك على الالتفات كما مر في اول المسألة ومع

التفاته وشكه عالم بكونه شاكا في خمرية المايع المفروض كونه مشكوك الخمرية
المنزل مقام ذات الخمر في جزئيته لموضوع الحرمة بلا لازم للجزء الاخر له وهو
العلم بخلاف ذات الخمر لامكان الشك فيه فيتم بعد ملاحظة قوله لا تشرب
الخمر المعلومة وقوله لا تنقض اليقين بالشك المفيد لما ذكر وان مشكوك
الخمرية بعنوان كونه كذلك معلوم للمكلف لم يبق حالة منتظرة في الحكم عليه
بالحرمة الى ملاحظة دليل ثالث وثانيهما ان قوله لا تنقض اليقين بالشك
يفيد جعل التكليف متيقنا بان يعامل مع نفسه حال الشك ما كان يعامل
معها حال اليقين وجعل شكوكه منزلة المتيقن من غير اختصاص له بافادة
تنزيله منزلته في الاثار الثابتة له باعتبار المتيقن فيلزم انتفاء الثمرة المذكورة
بالنسبة الى الاستصحاب فانه لا مانع من قيامه مقام القطع الماخوذ في موضوع
حكم من جهة خصوصيته ايضا نانا نقول ان الظاهر من قوله لا تنقض اليقين بالشك
ليس هو العموم الى ذلك المقدار بل الذي يظهر منه هو العموم بالنسبة الى
الاثار الثابتة للمتيقن باعتبار اليقين من حيث كون المتيقن طريقا اليه وكاشفا
عنه واما بالنسبة الى ازيد منه فلا فلانه اقل من احتماله فيه ان لم يكن ظاهرا في
نفسه ثم ان المصنف قده لما بنى في مسئلة الاستصحاب على اعتباره بالنسبة الى
الاثار الثابتة لذات المتيقن فالذي ينفعه في دفع الاشكال المذكور هو
الوجه الاول لكنه دام ظله اختار عموم دليل اعتباره لما يكون له باعتبار اليقين

لذاته بل
يعم ما كان له باعتبار
اليقين ايضا لا يقال انه
اذا كان عاما للاثار الثابتة

وليس ببعيد بل الظ ذلك بعد تقييد محل قوله لا تنقض اليقين بالشك على
حقيقته لانه ح اقرب اليها من ارادة عدم نقض آثار ذات المتيقن فتدبر فلا تغفل
قوله تتمّه ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احد بتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا
بحيوة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحيوة لاجل استصحاب الحيوة بخلاف
ما لو علق النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب اقول ان اريد
اخذ اليقين في المثال المذكور باعتبار كونه صفة خاصة والا فقد عرفت حكم
بقاء الاستصحاب مقامه على تقدير اخذه في موضوع الحكم من حيث الكشف و
الطريقية المطلقة لكن لا يخفى ان الحكم بوجوب التصدق لاجل استصحاب الحيوة
على تقدير تعليق النذر على نفس الحيوة لا يستقيم بل مقتضى القاعدة عدم
وجوبه ح ايضا وينبغي التنبيه على مورد الاشكال مما ذكرنا من ان القطع قد يكون
ماخوذا في موضوع حكم بمعنى كونه جزء منه في انه لا ينتفي انتفاء الحكم المعلق على المقيد
واقعا بانتفائه او انتفاء ذات المقيد الذي هو متعلقه فاذا فرض ان الحرمة
علقت على الخمر المعلومة واقعا فينتفي بانتفاء العلم بها وكذا بانتفاء الخمرية ايضا
وان كان العلم حاصلا بان قطع بخمرية مايع مع عدم كونه خمرا في الواقع فمورده
انتفاء الحكم المعلق على مقيد بانتفاء كل من جزئي ذلك المقيد فالخمر المجهولة
واقعا او المايع المقطوع بكونه خمرا مع عدم كونه خمرا في الواقع لا حرمة لشيء منهما
واقعا على الفرض المذكور من غير فرق في ذلك بين ما اذا اخذ العلم

جزء

جزء لموضوع الحكم من حيث كونه صفة خاصة وبين ما اذا اخذ فيه من حيث
كشفه عن متعلقه نعم فرق بينهما من جهة اخرى وهي ان الحرمة الواقعية
على الثاني يتوقف انتفائها فيما اذا كان المايع المفروض خمرا في الواقع على
عدم قيام امارة او اصل على خمريته ايضا لما مر من ان القطع الماخوذ في الموضوع
اعم من القطع وهو ما لا ينتفي الا بانتفاء جميع مصاديقه فلو لم يحصل العلم في الفرض
المذكور بكون المايع المذكور خمرا مع فرض قيام امارة او اصل على خمريته فهو حرام
واقعا هذا بخلاف ما اذا اخذ القطع جزء لموضوع الحرمة بعنوان كونه صفة خاصة
او علمية لا يقوم غيره مقامه من الامارات والاصول بمقتضى ادلة اعتبارها فلا بد
من انتفائه في عدم الحرمة واقعا ولو مع قيام امارة او اصل على خمرية ذلك المايع
المشكوك الذي هو خمر في الواقع اللهم الا ان يدل دليل آخر على قيام الامارات في المورد
مقامه والكلام مع قطع النظر عنه وكيف كان فاذا لم يكن المايع المقطوع بكونه
خمرا والذي قامت امارة او اصل على خمريته خمرا في الواقع مع عدم قيام حجة على
خمريته من العلم او غيره من الامارات والاصول على كلا الوجهين فعلى هذا
اذا قطع بخمرية مايع او قامت امارة او اصل على كونه خمرا بناء على قيام دليل
على قيامهما مقامه مع عدم كونه خمرا في الواقع فيكون الحرمة ح مجرد حكم ظاهري
ثم ان ههنا اشكالان احدهما ان اخذ العلم جزء لموضوع الحكم على الوجه المذكور
غير معقول فانه ايل الى تعليق الحكم على موضوع لا طريق للمكلف اليه فان غاية ايل

ما يكون انه يقطع بكون المايع خمرا او يقوم امارة او اصل على خمريته واما
كون ذلك المايع في الواقع خمرا بان يكون القطع او الامارة والاصل مصادفة
للواقع فلا طريق له اليه وثانيهما انه بعد الغض عن الاشكال الاول يشكل الامر
في ادلة اعتبار الامارات والاصل الذي يقوم مقام القطع على تقدير اخذه في موضوع
الحكم من حيث الكشف فان المراد من تلك الادلة اما جعل حكم ظاهري للمكلف
الشاك في مرحلة الظ واما جعل حكم واقعي ثانوي واما الامر من الامرين لا سبيل
الى الثاني للقطع بثبوتها للموارد التي يكون الاحكام المشكوكة في تلك الموارد على
تقديرها احكاما كانت تلك الموارد وان البناء على طبق الامارات فيها انما هو
حكم ظاهري لا يترتب عليه آثار الواقع بعد انكشاف تلك الامارات ولا الى الثالث ايضا
لاستلزامه لاستعمال الخطاب في معنيين لعدم الجامع بين الحكمين حتى يكون
هو المراد منه اذ النظر في الحكم الظاهري انما هو الى الشك في الواقع وموضوعه
هو الشك في الواقع وفي الواقعي انما ذات الشيء من غير ملاحظة العلم والجهل انّما هو ظ
اصلا فبين جهتيهما تناقض ظاهر فلا جامع بينهما حتى يكون هو المراد فتعين
الاول وعليه يختص تلك الادلة بما اذا كان الحكم المشكوك فيه على تقدير ثبوت
المشكوك فلا يشمل مورده ما يكون الحكم له مقيدا بقيام طريق عليه فلا يقوم الامارات
مقام القطع الماخوذ قيدا لموضوع الحكم بمقتضى ادلة اعتبارها بل لا بد من ادلة اخر
يفيد تنزيلها منزلته هذا لكن يندفع الاشكال الاول فيما اذا كان المكلف

قاطعا

قاطعا بان قطعه بخمرية شيء ملازم لقطعه بمصادفة ذلك القطع للواقع بل هو
عنده في القاطع لا يكون قاطعا الا اذا كان جازما بانتفاء احتمال الخلاف فقطعه المذكور
طريق الى موضوع الحكم الماخوذ فيه القطع ايضا وفيما اذا لم يكن قاطعا مع قيام امارة
او اصل على خمرية مايع مشكوك الخمرية بان الاحتياج الى طريق الى موضوع حكم انما
هو لاجل ترتيب ذلك الحكم على مورده وترتبه عليه ومن المعلوم حصول ذلك
الغرض لتعبد الشارع المكلف بترتيبه على ما ذكر كونه هو الموضوع الواقعي له
فعلى تقدير ذلك التعبد لا حاجة الى طريق اليه اصلا ومحل الفرض من هذا
القبيل فان قضية ادلة اعتبار الامارات والاصول انما هو التعبد بمقتضاها وجعل
مؤدياتها هو الواقع في ترتيب الآثار المجعولة له فيترتب على مواردها جميع احكام
ذوات تلك المقامات المجعولة لها واقعا التي جعلت لها بشرط قيام طريق عليها
في مرحلة الظ فان صادفت هي للواقع فيكون الاحكام المترتبة عليها في الظ واقعية
ايضا والا فظاهرية محضة هذا مضافا الى ان الامارات بعد اعتبار الشارع اياها
جعل احتمال المخالف لها بحكم العدم يكون كالقطع في مرحلة الظ فهي ح طريق الى
احراز الموضوع للحكم المذكور واما الاشكال الثاني فيدفعه انه على تقدير تسليم التنافي
بين جهتي الحكم الظاهري والواقعي لا يلزم منه استعمال الخطاب في معنيين اذ المقصود
بالافادة منه ليس الا تعليق الحكم المذكور فيه على ما ذكر فيه من الموضوع من غير
قصد فيه الى افادة جهة به وانما هي على تقديرها بيان آخر لا به اذ المفروض انها

جهة الحكم والنسبة فلا يجب افادتها بما يفيد به الحكم حتى يلزم منها استعمال
الخطاب في معنيين مع تعدد جهة الحكم المذكور فيه لزم عدم جامع بينهما في
اما نفس الحكم الظاهري والواقعي فلا تناقض بينهما ولا بين موضوعيهما حتى يلزم
منه استعمال الخطاب المقصود به افادة كليهما في معنيين فان كلا من الاحكام الخمسة
التكليفية والوضعية قدر مشترك بين الظاهري والواقعي فيكون تعدده
بمجرد الاعتبار والحيثية وكذا موضوعات الاحكام الظاهرية وهي المشكوك المظنون
والمقطوع به امور مشتركة بين كونها موضوعات لها وبين كونها موضوعات للاحكام
الواقعية وتعددها كتعدد احكامها انما هو بمجرد الاعتبار الملحوظ في احكامها
فقوله لا تنقض اليقين بالشك اريد به وجوب تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن
والمعاملة معه معاملته والوجوب حكم صالح لان يكون واقعيا ولان يكون ظاهريا
وكل المشكوك صالح لان يكون موضوعا له على كل من التقديرين فالمذكور فيه
وهما الحكم والموضوع مشتركان بين الجهتين وان كانت الجهتان متناقضتين فالذي
استعمل فيه الخطاب وهو وجوب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن يمكن اخذه على وجه
عام يصلح لكل من الجهتين مع كون الداعي له في كل مورد شخص احديهما فنفس الحكم
الظاهري وموضوعه لا يناقضان نفس الحكم الواقعي وموضوعه بل الجامع بين
انفسهما وبين موضوعيهما متحقق كما عرفت والمستعمل فيه الخطاب ليس الا الحكم وموضوعه
فاذا كان الغرض افادة كلا الحكمين معا فيمكن انشاء القدر المشترك بينهما بخطاب

واحد والمفروض عدم التناقض بين موضوعيهما فيمكن ارادة القدر المشترك
بينهما وهو مطلق المشكوك فلا يلزم من ارادة كلا الحكمين معا استعمال الخطاب
به افادتهما في معنيين وهذا نظير انشاء القدر المشترك بين الوجوب والندب
الصالح لان يكون وجوبا ولان يكون ندبا فيتبع في كل مورد شخص احدهما بحسب
ما يقتضيه ذلك المورد نعم على تقدير تسليم التناقض بين جهتي الحكم الظاهري
والواقعي يتجه اشكال آخر مبني على ما تقدم وهو ان غاية ما يترتب عليه عدم
لزوم استعمال الخطاب في معنيين اذا كان المقصود به منه كلاهما لكن يلزم اجتماع
النقيضين في قصد الآمر اذ انشاء الخطاب فعل شخصي ليس الا انشاء واحد كك في
من المعلوم ان الواحد الشخصي لا يعقل ان يستند وجوده الى جهتين متناقضتين
مفروض تحققهما في نفس الفاعل وفي قصده لاستلزامه اجتماع النقيضين في
قصده ويمكن دفعه بانه لا امتناع في استناد وجود شخص الى متناقضين معا
كعدم امتناع استناده الى ضدين كك وانما ينشأ الامتناع على تقديره من
اجتماع نفس العلتين اللذين هما ضدان او نقيضان كما في مورد الفرض في
مورد واحد فمنشأه في مورد الفرض انما هو تحقق النقيضين معا في نحو
في قصد الآمر كما ذكر في بيان الاشكال الاخير ومن المعلوم ان اجتماع النقيضين
كاجتماع الضدين انما يمتنع مع تحقق الوحدات الثمانية المعتبرة فيه التي منها الاتحاد
والاتحاد من جهتها منتفية في المقام كما لا يخفى فان ذلك الانشاء المفروض وان كان

واحدا شخصيا لكنه باضافته الى كل مورد مغاير لنفسه باضافته الى مورد آخر
فاذا لوحظ بالنسبة الى مورد مشكوك الواقعة حكم من الاحكام غير مقيد بالجهل
مثلا يكون ظاهريا واذا لوحظ بالنسبة الى مورد لا يكون واقعا حكم آخر فيكون
واقعيا فاستناده الى تينك الجهتين المتناقضتين لا يكون بالاضافة الى مورد واحد
بل انما هو بتعدد الاضافات فاذا لم يتحقق الجهتان المذكورتان في نفس الآمر بالاضافة
الى مورد واحد حتى يلزم اجتماع النقيضين الممتنع هذا والذي يقتضيه دقيق النظر
انه لا تناقض بين جهتي الحكم الظاهري والواقعي بوجه وتوضيحه ان الملحوظ في
الاحكام الظاهرية انما هو اعتقاد المكلف نفيا كما في الاصول العملية او اثباتا كما في
موارد الادلة والامارات بمعنى انها مجعولة للوقايع باعتبار اعتقاد المكلف او عدم
اعتقاده فجهتها انما هي اعتقاد المكلف بالموضوع او الحكم او عدم اعتقاده بها اصلا
واما الاحكام الواقعية فلا ينحصر جهتها في ذات الشيء مع قطع النظر عن تعلق العلم او الجهل
به بل قد يكون هي وقد يكون هي العلم او الجهل كالظن بالقبلة في الغيم والعلم
بالاعيان النجسة عند من يجعل النجاسة معلقة على العلم بها وكالشك في النجاسة
مع عدم العلم بالنجاسة السابقة في جواز الدخول في الصلوة مثلا وان كانت
النجاسة متحققة واقعا في الثوب او البدن فاذا لا منافات بين الجهتين لامكان
اجتماعهما وتصادقهما على مورد واحد فلا حاجة ح الى الجواب عن الاشكال المذكور
بما ذكر لعدم وروده ح اصلا كما لا يخفى الثاني قد يوخذ العلم جزء لموضوع حكم

من حيث الكشف والطريقية المطلقة على وجه آخر مغاير لاعتباره جزء كما على
الوجه المتقدم وهو ان يكون اخذه كك بعنوان كونه معرفا لخصوصية في موضوع
مفقودة مما لا يعلم اصلا فيكون الماخوذ في موضوع الحكم ح حقيقة هي الخصوصية
المعرفة به على نحو الاجمال لا هو وهذا سالم من اعتباره جزء للموضوع على الوجه الاول من
من المنافاة المذكورة في قيام الاستصحاب مقامه بل لا يتجه تلك المنافاة عليه ح اصلا
الا ان الحكم الماخوذ فيه العلم ح ليس متعلقه باعتبار العلم اصلا حتى يبنى ان دليل اعتبار
الاستصحاب يقتضي ترتيب آثار المتيقن الثابتة له لا باعتبار اليقين على المشكوك
فلا يشمل الآثار الثابتة له باعتباره ثم ان الفرق بين اعتبار العلم على هذا الوجه وبين
اعتباره على الوجه المتقدم انه على تقدير اعتباره على الوجه المتقدم يتوقف ثبوت
الحكم الذي اخذ العلم في موضوعه على حصول العلم بمعنى انه لا يتوجه ذلك الحكم في
الواقع الى المكلف قبل حصوله له اصلا بخلافه في اعتباره على هذا الوجه فانه عند
حصوله يكشف عن ثبوت الحكم لموارده قبله فان المفروض انه معرف لخصوصية
هي ماخوذة في موضوع الحكم والمعرف ليس علة لتحقق المعرف بالفتح من حيثية بل
هو حاصل قبله وانما هو علة لتحقق المعرفة به ومن هنا يظهر بينهما فرق آخر بالنسبة
الى من زوال العلم فانه على تقدير اعتباره على هذا الوجه يكون مورده محكوما
بما حكم عليه حال العلم واقعا لما ذكر بخلاف ما اعتبر على الوجه المتقدم فانه بعده فما
ح يقطع بعدم ذلك الحكم لمورده ان لم يقم مورد العلم امارة او اصل فانما الفرق بين

اعتباره على هذا الوجه وبين كونه طريقا محضا فانما هو ثبوت الحكم لموضوعها
على الثاني وان لم يعلم ولم يقم امارة او اصل عليه اصلا هذا بخلاف اعتباره
في الموضوع على هذا الوجه فانه على تقديره اذا لم يعلم بوجوده اصلا لم يكن
محكوما بذلك الحكم واقعا الا وابدا ثم ان العلم قد يؤخذ نفسه موضوعا لحكم كان
يكون الحرمة مثلا لما علم انه خمر وان لم يكن خمرا في الواقع ولازمه كون ذلك الحكم قطعيا
في جميع موارده واعتباره على هذا الوجه ايضا قد يكون من حيث الكشف فيقوم غيره
من الامارات والاصول مقامه وقد يكون من باب صفة الخاصة به فلا يقوم غيره
مقامه الا بدليل ثالث غير ادلة اعتباره الثالث اذا اخذ العلم في موضوع حكم من
حيث الكشف والطريقية المطلقة او اخذ نفسه موضوعا له كذلك فلا يلزم في شيء
من المقامين استعمال لفظ العلم في اعم منه ومما يقوم مقامه اذ الموضوع وان
كان اعم لكن يمكن افادة عمومه بدليل اخر مع فرض كون الموضوع هو الاعم لا بد ان
يكون ذكر الاخص وهو العلم لنكتة ويكفي فيها كونها هو التنبيه على كون العلم زائدا
له بنفسه من غير حاجة الى جعل اصلا وانه لا بد ان يقتصر في الحكم المفروض على
مورد العلم ما لم يقم دليل على اقامة غيره مقامه بعين عدم جواز التعويل بالظن
الذي لم يقم على اعتباره دليل كما هو الظاهر في وجه اناطة جواز صلاة الزوال باليقين
بالزوال في قوله ع اذا استيقنت الزوال فصل فان الظاهر ان النكتة فيها انما هي التنبيه
على عدم الاتكال بالظن الغير المعتبر بدخول الوقت وقد يكون النكتة هو التنبيه

على

على ذمات تنجز التكليف وان العلم سبب تنجزه وفعليته على المكلف كما هو الظاهر من
قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وقوله ع كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر
الرابع اذا ورد دليل علق فيه الحكم المذكور فيه على العلم فالظاهر ان اعتبار العلم
فيه ليس من باب اخذه في موضوع ذلك الحكم بوجه بل انما هو من باب الطريقية
المحضة الى اثبات ذلك الحكم لمتعلقه والنكتة في اعتباره في الدليل مع انه بنفسه
طريق الى حكم متعلقه انما هي التنبيه على كيفية الحاجة ذلك الحكم والمنشأ لذلك
الظهور انما هو غلبة ارادة هذا المعنى من امثال هذه التراكيب في العرف
كقوله اذا علمت بقدوم زيد فاستقبله وامثاله ونظيره في الشرع قوله ع كل
شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر والحاصل ان تلك التراكيب
وان كانت بنفسها ظاهرة في اعتبارها في موضوع الحكم المذكور فيها بل ظاهرة
في اعتبارها في الموضوع بصفة الخاصة ايضا لكون العلم ظاهرا فيه لكنها بغلبة
استعمالها فيما ذكر صارت ظاهرة فيه عرفا فيكون دلالتها على ما ذكر من الظواهر
العرفية ومن هنا ظهر ضعف تمسك بعضهم بالحديث المذكور على ان النجاسة
انما تثبت للاعيان النجسة بشرط العلم بتلك الاعيان بمعنى انها ليست بنجسة مع
الجهل بها وانما بتقريب ان قوله فقد قذر فعل ماض وهو دال على حدوث
فيما دل بحدوث انه اذا حصل العلم بها حدث النجاسة من حينه وبدفعه ايضا
ان الشرطية في الرواية انما هي العلم بالقذارة وهي النجاسة لا العلم بكون

الشيء المشكوك من تلك الاعيان ومن المعلوم تقدم المعلوم على العلم طبعا
فلا بد ان يكون النجاسة ثابتة لها واقعا قبل العلم بها فيكون ذلك قرينة
على حمل الطهارة فيها على الظاهرية فيكون الرواية حجة على خلاف مطلب المستدل
ثم انه على تقدير عدم ظهور الدليل المعلق فيه الحكم على الشيء المعلوم في اعتبار
العلم بعنوان الطريقية المحضة لانه في تشخيص اعتباره كذلك او على وجه الموضوعية
باحد الوجهين فيها من الرجوع الى دليل اخر فان ظهر منه اعتباره كذلك كان علق
فيه ذلك الحكم على نفس المتعلق من دون اخذ العلم فيه بوجه او اعتباره على
وجه الموضوعية باحد الوجهين فيها فيتبع حكم ما ظهر منه والا يظهر ذلك من
دليل اخر اما لاجل انتفائه راسا او لاجماله فيرجع الى الدليل الاول فان احتمل احتمالا
فيه في اعتباره فيه كذلك في اعتباره على وجه الموضوعية بعنوان الطريقية المطلقة
فيقوم غيره من الامارات والاستصحاب مقامه لما قد عرفت سابقا من الوفق
بين اعتباره على هذين الوجهين في ذلك وان احتمل اعتباره على وجه الموضوعية
بعنوان كونه صفة خاصة فلا يقوم غيره مقامه اصلا بمعنى انه لا حكم على متعلقه
بذلك الحكم في غير صورة العلم به سواء قامت عليه امارة او اصل او لم يقم عليه
احدهما اصلا لتوقفه على اعتباره باحد الوجهين المذكورين وهو غير ثابت
لفرض قيام الاحتمال الثالث المنافي له الخامس اذا علم المكلف بانه يلزم موضوع
خاص في احد القوانين الكلية محقق عنده صغرياته كما اذا قطع بجزئية مايع

فانه

فانه يتحقق عنده صغريان احدهما قوله هذا خمر والاخرى قوله هذا معلوم الخمرية
ثم بملاحظة ذلك العنوان الكلي من حيث ثبوت الحكم له في الادلة الشرعية ثم يتحقق
له احدى كبريات ثلث على سبيل منع الجمع والخلو ففي ملاحظة نوع الخمر في
الادلة وكيفية ثبوت حرمتها بالنظر اليها لا يخلو الحال من انه اما ان يكون الحرمة
ثابتة لها بالنظر الى الدليل المثبت لها لذاتها من غير تقييد بالعلم اصلا واما
ان يكون ثابتة لها باعتبار حصول العلم بها على وجه خاص ومن سبب
خاص واما ان يكون ثابتة لها باعتبار حصول العلم بها مطلقا فعلى الاول يتحقق
له كبرى وهي قوله كل خمر حرام وعلى الثاني يتحقق له كبرى اخرى وهي بعض
الخمر المعلومة وعلى الثالث يتحقق له كبرى ثالثة وهي كل معلوم الخمرية حرام ثم اشكال
في الحكم على ذلك الموضوع الخاص الخارجي المفروض حصول العلم به بحكم ذلك
العنوان على الاول والثالث كليهما لاندراجه على كل منهما في الموضوع في الكبرى المحكوم
عليه بذلك الحكم واما على الثاني ففي الحكم عليه به مطلقا اشكال بل الظاهر منعه
لانه انما يحكم على الاصغر بحكم الوسط الثابت له في الكبرى لاجل اندراجه فيه
ومن المعلوم انه على تقدير جزئية تلك الكبرى لا يعلم اندراجه فيه بل لا
يعقل الا فيما اذا كان العلم بذلك الجزئي الخارجي حاصلا من الوجه الذي
اعتبر في تلك الكبرى فلا بد من الحكم عليه بذلك الحكم حتى على تلك الصورة
فلا تغفل ثم ان هيهنا مطالب اخر لطيفة لا يسعني المجال لتعرضها فينبغي التعرض

لها في رسالة القطع بعنوان الزيادات انتهى قوله قده ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن ايضا اقول لا يخفى ان الظن باعتبار كشفه عن متعلقه على الوجه المحتمل للنقيض كالعلم باعتبار كشفه عن متعلقه على الوجه المانع منه غير قابل للجعل بوجه فانه من صفاته الذاتية اللازمة له غير قابل للاعاد لكونه تحصيلا للحاصل وللسلب لعدم لزومه الا انه لا يترتب على هذا الوجه من الكشف بمجرده احكام متعلقة واثارها مع قطع النظر عن تعبد الشارع بالغاء الاحتمال المخالف له فبمجرد وجود دليل على حرمة الخمر مثلا لا يصح الحكم على مظنون الخمرية بالحرمة لفرض كون الظن محتملا للخلاف ومعه لا يجري صغرى القياس حتى يستنتج منهما الى تلك الكبرى حرمة المظنون الخمرية بل يتوقف ذلك على ورود دليل اخر على اعتبار ذلك الظن وتنزيله منزلة العلم ثم انه قد يكون ماخوذا في موضوع الحكم في الدليل على وجه الطريقية المطلقة وقد يكون ماخوذا فيه بعنوان كونه صفة خاصة وقد يتخذ نفسه موضوعا له كالظن بالقبلة يوم الغيم فان جواز الصلوة انما هو مع نفس الظن بها اتفاقا وان لم يكن الجهة المظنونة هي السمت واما مثال ما اخذ شرطه في الدليل على وجه الطريقية المحضة لا الموضوعية بوجه هو الظن الحاصل مما لا اعتماد في الدليل العقلي المعروف بدليل الانسداد على سبيل ذلك يتجه الاشكال في خروج بعض الظنون عنه كالظن

القياسي

القياسي وغيره من الظنون الغير المعتبرة قوله قده لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة من الشارع وان كان مخالفا للواقع في علم الله تعم فيعاقب على مخالفته يعني ان يكون العمل بالقطع كاحد الواجبات الشرعية مورد التكليف به من الشارع فيكون مخالفته عصيانا موجبا لاستحقاق العقاب فمراده بالحجية ليس ما يراد بها في مباحث حجية الادلة الظنية والامارات وكلام المراد بها في تلك المباحث انما هو اعتبار الشارع لتلك الادلة والامارات طرقا للواقع في مقام امتثال تكاليفه الواقعية وقاطعة للعذر فيما بينه وبين العباد بحيث يكون منجزا للتكاليف الموجودة وافقا موارد هما على المكلف ومراده بها في المقام كما عرفت انما هي الموضوعية للتكليف الشرعي لكن لا يخفى ما في التعبير عنها بها من الركاكة لعدم المناسبة ولو صح اطلاق الحجة على القطع بهذا الاعتبار لصح اطلاقها على ساير الموضوعات للاحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات كالصلوة وشرب الخمر ونحوها بان يقال الصلوة حجة او شرب الخمر حجة ولا زم باطل بالبديهة فالملزوم مثله والملازمة واضحة فكان على قده ان لا يعبر عنه بالاعتبار المذكور بها ويحرر النزاع هكذا فعل العمل بالقطع واجب شرعا فيكون مخالفته معصية موجبة لاستحقاق العقاب اولا وان كان في نفس وجوبه الشرعي ايضا اشكال تقدمت الاشارة اليه في حجية القطع من حيث الطريقية وسياتي له مزيد توضيح ايضا انتهى ثم انه ينبغي قبل الخوض في المقام تقديم

مقال فاعلم ان البحث عن مخالفة القطع يتصور على وجوه واعتبارات فيختلف نسبته بالنظر الى بعضها مع نسبته بالنظر الى بعض اخر من تلك الوجوه فانه ان وقع باعتبار حرمة مخالفة القطع ووجوب العمل به شرعا فيدخل بهذا الاعتبار في المسائل الفقهية لصدق حدها عليه ح لكونها عبارة عما يبحث فيه عن احوال فعل المكلف شرعا بمعنى احكامه الشرعية المجعولة له من الجهة التكليفية او الوضعية وان وقع باعتبار قبح مخالفته كقبح الظلم ونحوه فيدخل في المسائل الكلامية لانه من شان المتكلم وان وقع باعتبار ادراك العقل القبح مخالفته وعدم ادراكه له فيدخل في المسائل الاصولية العقلية لان المسئلة الاصولية ما كان موضوعها احد الادلة الاربعة المعروفة التي منها العقل سواء كان البحث فيها كبرويا كالبحث عن حجية الخبر او عن حجية العقل او صغرويا كالبحث عن حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها او بين الامر بالشيء والنهي عن ضده وما نحن فيه على التقدير المذكور من قبيل الثاني كما لا يخفى ثم على جميع الاعتبارات المذكورة اما ان يكون الملحوظ محط النظر عنوان مخالفة القطع من حيث انه هي مع قطع النظر عن اتحادها مع عنوان اخر واما ان يكون الملحوظ هي بالنظر الى اتحاده مع بعض العناوين الاخر وعلى الثاني اما ان يجعل العنوان الاخر الملحوظ اتحاده معها عنوان التجري على المولى واما ان يجعل عنوان الاقدام على ما قطع بكونه قبيحا وان لم يكن

بل

بل في الواقع لا سبيل الى الاول اعني فرض محط النظر في البحث عن حرمة مخالفة القطع من حيث هي ضرورة انها بمجردها لا قبح فيها ولا حرمة شرعا ايضا وانما يمكن دعوى ثبوت احدهما او كليهما فيها اذا اتحدت مع عنوان اخر فالائق بحال المحصلين البحث عنها باحد الوجهين الاخيرين ومورده على اولهما اخص منه على ثانيهما اذ التجري عبارة عن الاقدام على ما علم بكونه مبغوضا للمولى ومعصيانا له ومن المعلوم ان عصيان المولى اخص من القبيح كما هو منه اذ التجري مختص بموارد الطاعات بخلاف الاقدام على ما علم بكونه قبيحا لان ذلك القبيح قد لا يكون موردا للنهي من المولى ثم ان ذلك وان كان اعم موردا من التجري لكنه لا يترتب في جميع موارد القطع ضرورة ان متعلقه قد يكون من الامور التي لا يقبح تركه او فعله وكيف كان فالبحث عن مخالفة القطع باعتبار اتحادها مع احد من هذين العنوانين في الحقيقة راجع الى البحث عن حكم احدهما شرعا او عقلا وهذه المسئلة غير معنونة في كتب السابقين وانما احدث البحث عنها بعض متاخري المتاخرين وتبعه المص قده وغرضهما كما يظهر من ادلتهما الاتية ومن بعض امثلتهم في مقام الاحتجاج انما هو البحث عنها باعتبار التجري او عن حرمتها بعد الاعتبار شرعا كما يظهر ذلك من الادلة والامثلة ومن قوله قده فيما يترتب على مخالفته ايضا ونحن نشير الى حكمها باعتبار العنوان المتقدم انتهى نعم في تتمة المسئلة فانتظر ثم النزاع فيها ان فرض في

حكم مخالفة القطع باعتبار احد العنوانين المذكورين شرعاً فيصح التمسك فيها
بالادلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع على تقدير كشفه عن رأي المعصوم
قطعاً كصحة التمسك فيها بالعقل فيكفي للمستدل قيام احد الادلة الاربعة
على طبق مدعاه كما انه لا بد للنافي من دعوى عدم قيام شيء منها عليه بان
فرض في حكمها بملاحظة احد الوجهين عقلاً فالمرجع فيها هو العقل للمنصف
نعم لو وجد دليل شرعي قطعي من جميع الجهات على احد طرفيها كالكتاب
القطعي الدلالة او السنة القطعية الصدور والدلالة معاً او علم اتفاق
جميع الامة او جملة منهم لقطع بدخول المعصوم فيهم على احد طرفيها فانهما من
جهة كشفهما عن رأي المعصوم من الخطاء يكونان دليلين على تعيين ما يصح
التمسك بهما عليه بلا ريب ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من انحصار المرجع في
شيء الفرض المذكور في العقل اذ التمسك بهما حقيقة راجع الى التمسك بالعقل
السليم عن شوائب الاوهام بل مخالفته نعم شأنه فيما اذا كان الدليل الشرعي
القطعي هو الكتاب والحاصل ان الفرض ان المسألة على الفرض المذكور
مما لا يدخله السنة وهو ينافي الرجوع الى الادلة الشرعية العلمية لعدم افادتها
العلم بحقيقة مؤداها تماماً حتى يؤخذ بها من تلك الجهة ترجيحها الى الحكم
المذكور في العقلية منها والذي يعبده من الحكم وان كان يجب التعبد به
في مسألة الظن لكنه خارج مقصود من البحث في المسألة هذا غاية العملية

منها

منها فانها تفيد العلم بالواقع والعمل بكليهما فيصح التمسك بها باعتبار الثاني
وهذا في الحقيقة ليس تمسكاً بها بل انما هو تمسك بالقطع فانها هي اسباب موجبة
له ثم انا قد نقلنا ان التمسك بالاجماع في المسألة من الفرض الاول بكونه كاشفاً
عن رأي المعصوم قطعاً المتنبه على عدم العبرة فيها في ذلك الفرض ايضاً باتفاق
طائفة لم يعلم بدخول المعصوم فيهم وانما يراد به استكشاف رأيه من باب
الحدس لاجل انه لا عبرة به مع فرض كشفه عن رأيه بل لاجل انه اذا كانت المسألة
مما يدخله العقل وله اليه سبيل لا يصلح في ذلك الاتفاق فيها للكشف قطعاً عن
رأيه لقيام احتمال ان يكون قول كل واحد من المجمعين عن رأيه وعقله لا عن
تعبد المعصوم له به على تقدير حصوله لا حجية فيه فينحصر مورد صلاحيته لذلك
فيما لم يكن اليه سبيل لعقول غير اهل العصمة عن انه ينقدح الاشكال في الاحتجاج
به في جميع المسائل الفرعية المماثلة للمقام وهي ما للعقل اليها سبيل كمسألة حرمة
الظلم او الغصب مثله الذي هو قسم منه بل في جميع المسائل الاصولية الشرعية
المماثلة له ايضاً كمسألة حجية الخبر او مطلق الظن شرعاً عند الانسداد وكمسألتي
البراءة والاحتياط وكذا مسألة الاستصحاب والحاصل انه اذا كانت المسألة مما
انضبط بها في البلوغ عن المعصوم مع فرض اتفاق من عداه الى حد يمتنع تواطؤهم
باجمعهم على الكذب على احد طرفيها والقول بغير علم فيه ان هؤلاء يمتنع تواطؤهم
على الكذب والقول بغير علم فجملة منهم صادقون فيها قائلون قاطعون به

باجمع

لانه وطريق قطعهم فيها منحصر في البلوغ من المعصوم مما قالته تلك الجملة واصل منه
فنستنتج من هاتين المقدمتين وينكشف منهما ان ما اتفقوا عليه واصل منه
ومن المعلوم ان المقدمة الاخيرة منتفية فيما اذا كانت المسألة مما للعقل اليها
سبيل والاولى بمجردها غير وافية بالمطلب ومن هنا يظهر عدم صلاحية الاتفاق
للكشف عن المطلب المذكور عقلاً ايضاً ثم انه على تقدير جعل النزاع في قبح التجري او في
حرمته شرعاً قد يجعل محط النظر فيه مطلق التجري وقد يجعل قسماً خاصاً منه وهو
الذي لا يصادف الحرام الواقعي المعبر عنه بالمعصية الحكمية كالتعبير عن الانقياد الغير
المصادف للواجب الواقعي بالطاعة الحكمية وعلى الثاني لا مجال للانكار على مثبت
الحرمة باستلزام قوله لتعدد العقاب فيما اذا صادف متجرى حراماً واقعياً و
يكون معصية حقيقية من هذه الجهة لان المعصية الحكمية التي يقول هو بحرمته
لا يعقل اجتماعها مع الحقيقية لتقيدها بعدم مصادفة الحرام الواقعي التي هي فصل
الحقيقة حتى يتوجه النقض ان المعصية الحقيقية وهي الاتيان بالحرام الواقعي سبب
مستقل لاستحقاق العقاب والتجري سبب آخر له وهما مجتمعان في صورة الاتيان
بالحرام الواقعي عالماً به فلازمه استحقاق عقابين فيكون باطلاً لان اللازم على المثبت
فلا يحتاج الى تكلف الجواب بتداخل العقابين ايضاً هذا بخلاف الاول فانه يمكن
الانكار عليه بما مر لفرض اخذ مطلق التجري الصادق على المعصية الحقيقية ايضاً
سبباً مستقلاً لاستحقاق العقاب وان كان يمكن منعه بمنع سببية غير عنوان

التجري

التجري للعقاب في المعصية الحقيقية من العناوين المتحققة فيها فانه اذا كان
السبب لاستحقاق العقاب هو عنوان التجري لا غيره فلا ذنب له استحقاق عقاب
واحد في المعصية الحقيقية ايضاً لانه فيها ايضاً لم يتعدد وجوده بل له في كل منهما وفي
الحكمية وجود واحد فلا يقتضي في شيء منهما الا عقاباً واحداً والمحقق قدس سره
سبقه الى عنوان هذه المسألة قد جعل محط النظر فيها مطلق التجري فانه قد تعرض
للاشكال المذكور ولم يجب عنه بعدم اجتماع السببين بل اجاب عنه ذلك الشخص
المتقدم على المحقق بتداخلهما والمحقق قدس سره قد التزم به على القول بحرمة التجري وكونه
سبباً مستقلاً الا انه قد استراح عنه بمنع اصل السببية فالحاصل ما يظهر منهما انهما
جعلا النزاع في المسألة في حرمة مخالفة القطع باعتبار التجري شيئاً من غير اختصاص
له بالغير المصادف منه للحرام الواقعي لكن دعوى الحرمة الشرعية للتجري دون
اثباتها خرط القتاد لعدم ما يصلح للدلالة عليها من الكتاب او السنة او الاجماع
فالدخولي منه اي للاتفاق المشتمل على المعصوم معلوم العدم والحدسي منه
على تقديره قد عرفت حاله في مثال المسألة واما العقل فغايته ما يحكم به على
تقدير حكمه انما هو قبح التجري والانتقال من القبح الى النهي الشرعي انما يصح
يكون فيما اذا علم صلاحية المورد للنهي كما ان الانتقال من الحسن الى الامر الشرعي
انما هو فيما اذا علم كون المورد مما يصلح للامر به وما اشتهر من ان كل ما حكم به العقل
حكم به الشرع لا ينافي ذلك لان المراد به انما هو توافق الشرع للعقل فيما كان صالحاً

للخطاب فليس ما ذكرنا تعصبا صالحا نعم يمتنع منهما ان يبغض الشي للشارع او
محبوبيته له كما في الاباحة والمعصية المبغضتين فان العقل مستقل بحسن الاول
وقبح الثانية على وجه يعلم منه محبوبية الاول ومبغوضية الثانية لزم عدم
كشفه عن الامر والنهي لعدم صلاحيتها لذلك لما تقرر في محله من الامر بالاول
والنهي عن الثانية على تقديرهما مستلزمان للتسلسل او الترجيح بلا مرجح والتجري
وان لم يكن حاله كحالهما من حيث وضوح عدم الصلاحية للخطاب الا ان لاشك
ان كونه مما يصلح له ايض غير معلوم بل مظنون عدمه نظرا الى ان فائدة الخطاب
انما هي تحريك المكلف نحو الفعل او الترك والمفروض ان المتجري قاطع بحرمة
ما يتجرى به وقطعه ذلك كاف في تحريكه نحو الترك ان كان ممن يطيع اذ خطب
والفوائد الاخر التي اشرنا اليها في طريقية القطع قد عرفت عدم صلاحية
بعضها له وبعض اخر منها كالتاكيد ايض بعد محل تامل هذا مضافا الى ان
التجري وهو المحرم منه من مقولة العصيان والنهي عنه كالنهي عن العصيان
مستلزم للمحال وهو التسلسل او الترجيح من غير مرجح فيكون النهي عنه
محالا لذلك بعد الاغماض عن استحالته لما مر لان اذا فرض ان المكلف قطع
بحرمة شيء فارتكابه لذلك الشيء تجري حينئذ فاذا فرض النهي عن هذا التجري
فيكون مخالفة ذلك النهي ايض تجريا بالضرورة فح اما ان ينهى عن ذلك التجري
ايض اولا وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح لمساواته للاول وعلى الاول فيكون

مخالفة

مخالفة النهي الثالث ايض تجريا فينتقل الكلام اليه بعينه وهكذا الى ان يبلغ ما يبلغ
فان اقتصر في النهي على مرتبة خاصة يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم التسلسل هذا
اذا كان النهي على تقديره متعلقا بالتجري على وجه الاطلاق كالتجري المحض منه
كما هو المفروض عند المصنف قده ومن سبقه الى تحرير المسئلة اما اذا كان متعلقا بخصوص
المحض منه فح وان امكن ان يقال انه اذا تعلق النهي به فمخالفة ذلك النهي يكون
عصيانا حقيقيا ينتفي المساواة بينهما وبين متعلقه فلا يلزم على تقدير النهي عن المحض
النهي عن متعلقه ترجيح بلا مرجح حتى يقال انه يلزم النهي عن مخالفة ذلك النهي ايض فاذا
نهى عنها فينتقل الكلام الى مخالفة النهي الثاني فيقال اما ان ينهى عنها ايض اولا وعلى الثاني
يلزم الترجيح بلا مرجح لمساواتها لمخالفة النهي الاول في كونهما عصيانين حقيقيين و
على الاول يلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه الى كل مرتبة بالتقريب المتقدم لكن يرد
الاشكال المذكور من جهة اخرى وهي ان مخالفة النهي المتعلق بالتجري المحض
وان لم يكن مماثلة او مساوية له الا انها اقوى منها لكونها معصية حقيقية
على تقدير عدم النهي عنها مع النهي عنه يلزم الترجيح المرجوح على الراجح وهو
اقبح من الترجيح بلا مرجح فان النهي عنها ايض فينتقل الكلام الى مخالفة النهي الثاني
فيقال انها مساوية لمخالفة النهي الاول وح اما ان ينهى عنها فيلزم الترجيح بلا مرجح او
ينهى عنها فيلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه الى كل مرتبة في رتبة المخالفة وايض
توجه النهي عن التجري المحض الى القاطع الذي يكون قطعه مخالفا للواقع اما ان يكون

بعنوانه الخاص بان يقال ايها القاطع المحض لا يصح اطلاقها لا تفعل واما ان
يكون بالعنوان العام الشامل لغيره ايض بان يقال ايها القاطع لا تخالف قطعك
ولا تتجر وعلى الثاني فقد عرفت عدم الفائدة فيه لكونه تحصيلا للحاصل بالنسبة
الى فائدة التحريك لكفاية قطعه فيه ولا نرى له فائدة سواها وعلى الاول يلزم
خروجه عن مورد النهي بمجرد النهي لان نهيه بذلك العنوان يوجب التفاته الى
خطائه وزوال قطعه فلا يبقى له قطع حتى يعمل به فلا فائدة في ذلك النهي ايض ان
كان الغرض منه عمل القاطع بقطعه ذلك نعم يصح اذا كان الغرض تنبيهه على خطائه
ولم يكن المقصود عمله بقطعه المذكور وليس الكلام فيه الا ان هذا مضافا الى ان
القاطع ما دام قاطعا كما هو المفروض لا يتمكن من تمييز موارد خطاء قطعه عن غيرها
لان احتمال الخطاء في بعضها ينافي قطعه فيه فكيف يقطع بالخطاء فيه اذ القاطع
لا يكون قاطعا الا بكونه جازما بعدم الخطاء فيه ما دام قاطعا لا يعقل توجيه
النهي عن التجري المحض الماخوذ فيه الخطاء اليه فلا يعقل كون المحرك له الى العمل في
تلك الحال ذلك النهي فينبغي توجيهه اليه فيها وبعد زوال قطعه قد مضى الامر
لانقضاء زمن العمل فمضى توجيهه اليه بعد الزوال ايض لانه حال القطع التي
هي زمن العمل اما يعمل به او يخالفه وعلى الاول يلزم من النهي بعده طلب
الحاصل لحصول الغرض منه قبله وعلى الثاني يلزم طلب المحال لاستحالة تبدل ما صدر
الى نقيضه بعد تحققه فيمتنع توجيه النهي المذكور اليه في جميع الحالات فتبين

ان

ان التجري ليس من مقولة سائر العناوين كالظلم والكذب مما يصلح للنهي عنه
وانما هو من مقولة العصيان الغير القابلة له ومن هنا يظهر ان قبحه على
تقديره ليس كقبح الظلم والكذب فان قبحه انما هو من جهة كونه تضييعا لحق المولى
لان من حقه على العبد ان لا يهتك العبد حرمته وهو هتك حرمته وقبحه من هذه
الجهة لا يختص بمولى دون مولى ولا بعبد دون عبد ولا بما اذا لم يكن الفعل المتجرى
به في نفسه ذا مصلحة بل هو ثابت فيما اذا كان ذا مصلحة ايض بل العبد مذموم
عند العقلاء ومن تلك الجهة مع العلم بانه لو عصى سيده عصيانا حقيقيا يذم
واستحق العقاب ولو مع كون ما نهى عنه العبد امرا حسنا في نفسه او كون ما امر به امرا
قبيحا كما كان امره بالظلم مثلا غاية ما هناك انه يذم المولى ايض من جهة نهيه
عن الحسن وامره بالقبيح وهو لا ينافي ذم العبد وقبح ما ارتكبه من هتك حرمته
والحاصل ان التقبيح والذم قد يكون على الفعل في نفسه فيدور مدار قبحه
كذلك وقد يكون عليه من جهة اتحاده مع عنوان هتك حرمة من يجب على ذلك
الشخص طاعته عند العقلاء وحفظ حرمته فلا يختص بموارد عدم حسن ما ارتكبه
في نفسه بل يدور مدار اتحاده مع ذلك العنوان نفيا او اثباتا ومن هنا ظهر
ما في التفصيل الذي من سبق المصنف قده الى تحرير المسئلة من تفصيله قبح التجري بما
اذا لم يصادف عنوانا ذا مصلحة خصوصا مع اعترافه بعد اتصاف ذلك العنوان
بالحسن وعدم وقوعه موردا للمدح عليه للجهل بعنوانه حيث اعترف بعذره فيه

الفاعل فى تركه ذلك العنوان بسبب علمه بقطعه و توضيح فساده انه بعد
الاعتراف بكون التجرى مقتضيا للتقبيح والذم لابد من ان يكون المانع
من تاثيره فيهما مغفلا فى بعض الموارد ما ينافيهما ومن المعلوم ان مجرد كون الفعل
المتجرى به فى الواقع ارادا صلحة لا ينافيه فلا يعقل تاثيره فى منع اقتضائه
لما كان يقتضى بدونه وانما المنافى لهما انما هو التحسين والمدح وقد اعترف
ان الفعل المذكور لا يكون موردا لهما لعدم كونه واقعا عن اختياره لمكان
الجهل بعنوانه وهما مختصان بالافعال الاختيارية كاختصاص التقبيح والذم
بها ايض هذا انما هو من باب المماشاة والتنزل والا فيمكن ان يمنع بعدم كونهما
متنافيين لهما ايض مع تعدد الجهة فتم ثم ان الاول وان لم يكن متعينا
ان يحمل النزاع فى استحقاق العقاب على التجرى وكونه سببا له من حيث
النظر الى كونه منهيا عنه وعدم كونه كك لامكان القول به على تقدير كونه
منهيا عنه وعدم كونه كك ايض فان استحقاق العقاب من المولى لابد ون
مداخلية لتحققه بدونه فيما اذا علم العبد بكون شئ مبغوضا لسيده
او محبوبا مصبا له ففعله او تركه مع عدم النهى من المولى معه اصلا اذ
لا ريب ان العبد لو اعتذر بعدم انهاء السيد له ما فى ضميره بعد الاعتراف
بعلمه بانه لم يسمع منه العقلاء و يذمونه و يجوزون عقابه و بعد جعل
النزاع فى ذلك فليس اثباته متعينا او صعبا كاثبات النهى عنه لانه يدور مدار

استقلال العقل بقبحه فى نفسه او بالنظر الى كونه ملازما لبعض العناوين
القبيحة ودعوى ذلك امر غير منكر لسهولته وقربه من الاعتبار وان لم يكن
واضحا كوضوح الملازمة بين القبح واستحقاق العقاب تتميم مقال اذا كان
المقصود اثبات سببية التجرى مط او المحض منه لاستحقاق العقاب بعد فرض
انفراده او يتسوء العقل فكيفية استفادة ذلك منه ان يرجع اليه فان استقل
بقبح مطلق التجرى او المحض منه وصحة العقاب عليهما من غير حاجة الى
اتحاد التجرى مع بعض العناوين الاخر بان يحكم بانه من حيث هو قبيح يستحق
الذم والعقاب عليه فهو والا فيمكن استفادته منه بوجه اخر وهو ان يلاحظ
المعصية الحقيقية بالعناوين الموجودة فيها فيلاحظ بطريق الترديد والدوران
ان ايا من تلك العناوين لاستحقاق العقاب فاذا صح مناطه على ذلك الوجه
مع وجوده فى التجرى بان يكون هو نفس التجرى او عنوانا ملازما له فيستكشف
من ذلك استحقاق العقاب على التجرى مع عدم مصادفته للمعصية الحقيقية
ايض والعناوين الموجودة فى المعصية الحقيقية امور احدها ارتكاب ما
نهى عنه المولى واقعا وثانيها ارتكاب ما هو مبغوض له كك وثالثها ارتكاب
العنوان المركب من ذينك العنوانين ورابعها ارتكاب الاول مع العلم به
وخامسها ارتكاب الثانى كك وسادسها ارتكاب المركب منهما كك وسابعها
ارتكاب ما علم بكونه منهيا عنه من المولى من غير اعتبار كونه كك فى الواقع

وثامنها ارتكاب ما علم انه مبغوض عنه من غير اعتبار كونه كك فى الواقع وتاسعها
التجرى على المولى بفعل ما علم انه مبغوض عنه او منهى عنه من غير اعتبار اتحاده
مع عنوان اخر وعاشرها هتك حرمة المولى الملازم مع التجرى فى جميع موارده
لا سبيل الى توهم كون احد الاولين وكذا المركب منهما سببا لاستحقاق العقاب
لاستقلال العقل بمعذورية مرتكب المنهى والمبغوض الواقعيين للمولى
مع جهل الفاعل بالحال فى الجملة وقبح العقاب عليه كك مع انه لا مدخلية
للنهى فى استحقاق العقاب اصلا لثبوته فيما اذا لم يعلم العبد بمبغوضية
شئ عند المولى مع عدم نهى المولى عنه بعد فان نكبه فى تلك الحال كما مرت
الاشارة سابقا ومن هنا يعلم عدم صلاحية الرابع ايض للسببية وكذا
السادس من حيث تركبه من النهى فانحصر الاحتمال فى الخمسة الاخر وسببية اى
منها مستلزمة لسببية التجرى للعقاب اما على تقدير كون السبب هو عنوان
التجرى من حيث انه تجر نفسه واما على تقدير كونه هتك حرمة المولى فهو
ملازم مع التجرى واما على تقدير كونه هو ارتكاب ما علم انه مبغوض المولى
او منهى عنه من غير اعتبار الواقعية منها فكك ايض لان التجرى يعلم فى جميع
الموارد بكون ما ارتكبه مبغوضا او منهيا عنه من المولى الا انه قد لا يصادف
قطعه الواقع والمفروض عدم اعتبار المصادفة فى العنوانين المذكورين
واما على تقدير كونه هو الخامس من الامور العشرة المذكورة اعنى ارتكاب

مبغوض المولى واقعا مع العلم به فلان هتك حرمة المولى ملازم مع التجرى
فى جميع الموارد بالضرورة وهو مبغوض للمولى واقعا للبديهة والمتجرى
ايض عالم بذلك فهو مرتكب فى جميع الموارد لما هو مبغوض واقعا له عالما به
ومن هنا يعلم ان المبغوض اعم من التهتك كان السبب هو ارتكاب المبغوض
الواقعى له مع العلم بكونه كك وكيف كان فبعد ثبوت كون السبب احد تلك
الامور الخمسة لا محيص عن القول باستحقاق على الفعل المتجرى به والقوى
فى النظر ذلك فمن هنا يتقوى القول بسببية التجرى للعقاب مط ولو من جهة
اتحاده مع بعض العناوين الملازمة له فى جميع موارده التى صورة خطاء القطع
وعدم مصادفته للواقع وقد ظهر مما ذكرنا ايض فساد ما قد يتوهم من ان المذمة
على التجرى انما هو لكشف التجرى عن سوء سريرته لا على الفعل المتجرى به وتوضيح
الفساد ان عنوان هتك حرمة المولى انما هو عنوان متحد مع الفعل المتجرى به لا محة
ومن المعلوم انه قبيح يذم عليه عند العقلاء فيذم على الفعل المتجرى به ولو
لاجل معه على التجرى وحده فاذا عرفت تلك المقالة بما فيها فنقول على تقدير
مستقيم ما ذكر فى المسئلة من الادلة والاجوبة من صحتها ولعلك تستغنى بها
فى معرفة الحال فيما ومع ذلك كله ينبغى التعرض تفصيلا لبعض ما وقع من القوم
وغيره فى المسئلة قوله قده ويمكن الخدشة فى الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير
حاصل فقد عرفت ان الذى ينفع منه انما هو المشتمل منه على المعصوم وهو غير

معلوم ان لم يكن معلوم العدم والحدس منه على تقدير حصوله غير مجد
في المسئلة لكونها اما عقلية محضة او لكونها مما يدخله العقل بناء على جعل
النزاع فيها في حرمة التجري شرعا واليه اشار المص قده بقوله والمسئلة عقلية
يعني انه بعد الاغماض عن منع الاجماع المحصل وتسليم حصوله يتجه الاحتجاج
به ان المسئلة عقلية لا اساس بها للاجماع الذي هو اتفاق اهل الشريعة
وانما المجدي اتفاق جميع العقلاء الذي اهل الشرع بعضهم وهو معلوم العدم
لوجود الخلاف الصريح من بعض هؤلاء القادح في دعوى الاجماع ايضا ومراده من
الاجماع انما هو الحدس منه لا الدخولي المعروف من انه على تقدير حصوله
حجة على المسئلة قوله قده خصوصا مع مخالفة غير واحد هذا تاكيد لمنع حصول
الاجماع المذكور وقد صرح في دعويه وكان الانسب ذكره بعد قوله
فالمحصل منه غير حاصل ثم ذكر قوله والمسئلة عقلية لانه على الترتيب
الذي ذكره منع للاجماع المذكور بعد تسليمه وهو خارج عن طريقة المناظرة
كما لا يخفى ثم انه كان الانسب بجعله النزاع في حرمة التجري شرعا ان يقول بدل
قوله والمسئلة عقلية والمسئلة مما يدخله العقل وله طريق اليها اذ بعد جعل
النزاع فيها في حرمة التجري تكون شرعية لا عقلية نعم العقل احد الطرق وهو
بمجرده لا يوجب كونها عقلية قوله قده وحيث ان هذا العقل يكشف عن وجود
صفة الشقاوة فيه مراده بصفة الشقاوة التي يذم الفاعل عليها انما هي

عزمه

عزمه على معصية مولاه الذي هو من افعاله المعلمة الاختيارية له كافعاله
الخارجية الاختيارية له اذ احدى صفاته الخبيثة النفسانية التي حصلت له
بسوء اختياره غير العزم عن المعصية ومن هنا يندفع توهم الاشكال على
المص قده بانه كيف يصح مذمة احد على صفاته النفسانية الغير الاختيارية
له نعم غاية العقاب يعطي اداء الحالة السيئة النفسية للفاعل من صفة الشقاوة
التي هي منها الصفات الغير الاختيارية فلا تغفل قوله قده واما بناء العقلاء فلو
سلم الى قوله لكن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فيه
ما عرفت سابقا من ثبوت المذمة من العقلاء على الفعل المتجرى به لكونه
هتكا لحرمة السيد لا غاية دونه بظهور فساد المقايسة المذكورة وضيع النقاد
انا سلمنا ذمهم للعبد في المقيس عليه ايضا ولانه لاجل انكشاف سوء سريرته لكن
انحصار الذم في المقيس بتلك الجهة مم بل المتجري مذموم من تلك الجهة ومن
جهة كون فعله هتكا لحرمة السيد ايضا فهو مذموم على سوء سريرته وعلى هتكه
المتحد مع الفعل المتجرى به فالمذمة على الفعل والفاعل كليهما قوله قده و
اما ماذكره من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه
عصى اختيارا لا يخفى ان قوله لانه عصى سيده من المسامحة لان العصيان لا يقع
في الخارج على تقدير لانه انما يتحقق بارتكاب الحرام الواقعي اختيارا بمعنى كونه عالما
جازما عليه فالاختيار محقق لاصل العصيان ومقوم له فلا يكن محققه

بدونه حتى يجعل قيدا مسوغا له او مصححا وكانه قده اتى به للتاكيد لا الاحتراز وكيف
كان فاصل مراده ان سبب استحقاق العقاب انما هو ارتكاب الحرام الواقعي اختيارا
بان يقدم عليه عالما به جازما عليه وهو متحقق في حق من صادف قطعه الواقع
دون من لم يصادف قطعه له لعدم ارتكابه للحرام اصلا فكيف بارتكابه له اختيارا
وكانه لم يتعمد منه شرب الخمر الاختياري بل لم يتعمد منه شرب الماء بل فان
المايع الذي اعتقد كونه خمرا وان كان ماء في الواقع لكن لم يشربه عالما به جازما
عليه بعنوان كونه ماء فالذي قصد لم يقع والذي وقع لم يقصد فلم يكن
له فعل اختياري اصلا وكيف كان فلم يصدر منه شرب الخمر الاختياري فلا
يستحق العقاب لذلك وبالجملة استحقاق من صادف قطعه للواقع للعقاب
ليس من جهة المقدمات الاختيارية حتى يقال انها بعينها صادرة ممن لم يصادف
قطعه للواقع بل لاجل صدور الحرام الواقعي منه اختيارا وهي منتف في حق من لم
يصادف قطعه للواقع وعدم العقاب لاجل الامر الغير الاختياري غير قبيح بل
يقبح العقاب لاجله نعم الفعل الاختياري المتحقق منه انما هو عزمه على شرب
الخمر ولا يمنع من استحقاق العقاب عليه كما ذهب اليه جمع من المتكلمين قال
في الجديدة المعصية معصية يعني العزم عليها ومثله المنقول عن الصدوق ره
في اعتقاداته هذا توضيح مراد المص قده كما افاده قده حين ما قرانا عليه هذا الموضع
والاجود ان يقرر الجواب عن الدليل المذكور على نحو ما قرره دام ظله وهو ان المصادفة

وعدمها

وعدمها تلاحظان بالنسبة الى القطع فمعنى مصادفته مطابقته للواقع وتلاحظان
بالنسبة الى المايع المقطوع خمريته فمعنى مصادفته للواقع كونه خمرا في الواقع وقد
يلاحظان بالنسبة الى فعل القاطع وهو شربه للمايع المقطوع خمريته فمعنى
مصادفته له كونه شربا للخمر حقيقة لا شربا للماء او الخل وعدم المصادفة في كل من
تلك الملاحظات بنقيضها فنقول ح ان المراد بالمصادفة وعدمها في الدليل المذكور
فان كان المراد بهما احدى الملاحظتين الاوليين فكونهما امرين غير اختياريين مسلم
لكن استحقاق العقاب وعدمه بهما مم وان كان المراد بهما الملاحظة الاخيرة فانتفائهما
بهما مسلم لكن كون المصادفة بهذا الاعتبار امرا غير اختياري مم اذ هي بهذا الاعتبار
عنوان منتزع من صدور شرب القاطع للمايع المقطوع خمريته منه شربا للخمر حقيقة
ومن المعلوم ان شربه له شرب الخمر اختيارا اذ الفعل الاختياري ليس الا ما فعله الفاعل
عالما عامدا بعنوانه مع كونه مصداقا لذلك العنوان في الواقع والمصادفة بالملاحظتين
الاوليين من مقدمات اختياريته ولا منافاة بين كونها مقدمة لذلك وبين عدم
كونها اختيارية لان وجود الفاعل من مقدمات الفعل الاختياري مع انه في نفسه
امر خارج من اختيار الفاعل ولو بنى على اعتبار الاختيار في جميع المقدمات لزم انتفاء
الفعل الاختياري راسا نعم عدم المصادفة بهذا الاعتبار امر غير اختياري لمن لم
يصادف قطعه للواقع فان عدم شربه الخمر الذي هو محل انتزاعه لم يتحقق منه اختيارا
وذلك غير مضر لان عدم استحقاق العقاب على شرب الخمر كما قد يتحقق في ضمن

عدم شربها اختيارا لانه يتحقق في ضمن عدم شربها اضطرارا وانا اصل انه اذا جعلنا
المناط في استحقاق العقاب هو شرب الخمر اختيارا فالتفاوت انما هو متحقق في
حق من صادف قطعه للواقع فانه شارب في حق من لم يصادف قطعه له وهذا
الذى ذكرنا انما هو مناقشة في دليل المستدل المذكور والا فنحن قد ذكرنا المدعى
بالوجه المتقدم قوله قده يمكن ان يستشهد به بعض الاخبار اى بالتفاوت في الثواب والعقاب
لامر غير اختيارى اذ ليس غرضه تطبيق تلك الاخبار على محل الكلام بل انما غرضه
الاستشهاد بها لمجرد اثبات ان الثواب والعقاب يتفاوتان بتفاوت العمل من
جهة كونه اختياريا وعدم كونه كذلك لدفع الاستبعاد والمدعى في الدليل المذكور ببيان ما
لعله يحتاج الى البيان في تلك الاخبار فاعلم انه قد يتوهم ان عدم استحقاق من نال
العامل بسنة السيئة او الحسنة للمقدار الزائد من العقاب او الثواب مسلم لان الاستحقاق
له لاستحقاق اصل الثواب والعقاب لابد له من سبب اختيارى له فاذ ليس فليس يكون
استحقاق من كثر العامل بسنته له غير معقول بعد مساواته للاول في الفعل الاختيارى
وهو احداث السنة والعمل الزائد بسنته بالنسبة الى العمل بسنة الاخر خارج عن
اختياره لفرض كونه من فعل الغير فلا يعقل كونه سببا لاستحقاقه او دخيلا في سببه
والحاصل ان السبب له ان كان اصل احداث السنة او الحسنة فهما متساويان فيه فاستحقاق
احدهما له دون الاخر ترجيح بلا مرجح وان فرض كونه العمل بها المفروض صدوره
من غيرهما او هو منضما الى احداث السنة فهو فرض امر محال فامتناع مدخليته في الاستحقاق

وجه

وجه وتباينهما بالشخصين القاطعين بخمرية مايعين احدهما خمر في الواقع والاخر
غير خمر مع شرب كل منهما لما قطع بخمريته باطل للفرق بين المقامين بان الذى لم يصب
قطعه للواقع هناك غير مساو لمن صادف قطعه له في سبب استحقاق العقاب وهو
الفعل الاختيارى المسمى له لتحققه من الثاني دون الاول اصلا وهذا بخلاف المقام لفرض
مساوات الحدثين للسنة في الفعل الاختيارى وعدم اختصاصه بواحد منهما فيكون
تلك الاخبار مخالفة لحكم العقل فيلزم طرحها ان لم يكن تاويلها الا بالاتيانية و
لا يكاد يتصور لها تاويل اذ غاية ما يتصور في بادى النظر حمل المقدار الزائد على
التفضل وهو باطل بالضرورة اذا كان هو العقاب اذ لا يعقل العقاب تفضلا بل
يقبح مع فرض عدم سبب موجب له واما بالنسبة الى الثواب ففي نهاية الاشكال ايضا
لان التفضل ليس اعطاء خير مع عدم صدور امر من المعطى بالفتح بلا اصلا بل معناه ان
يكون العطاء زايدا على مقدار استحقاق المعطى بحسب ما صدر منه والمفروض انه
لم يصدر من الذى كثر العمل بسنته الحسنة امر موجب لاستحقاقه له في الجملة غير صادر
من الاخر فيكون تخصيص احدهما بذلك المقدار الزائد ترجيحا بلا مرجح لا المقدار الزائد
من عمل الغير بسنته لا يصلح لكونه مرجحا بوجه عن اختياره اذ سبب التفضل لابد ان
يكون من مقولة سبب استحقاق اصل الثواب هذا خلاصة بيان ما يتوهم في
المقام والتحقيق انه قد عرفت بالتزام كون عمل الغير بالسنة فعلا اختياريا لمن سنها غاية الامر
انه لا يكون فعله على نحو المباشرة لكنه فعله على نحو التسبيب والتوليد كسائر الافعال

التوليدية فتفاعله على نحو المباشرة انما هو الغير وهو على نحو التسبيب ذلك الذى
السنة فالمقدار من الزايد من العمل باحدى السنتين فعل اختيارى لمن سن
تلك السنة فاختصاصه بالمقدار الزايد من الثواب او العقاب لاختصاصه بسببه الذى
هو ذلك المقدار الزايد من العمل اذ لا ينحصر سبب استحقاق الثواب والعقاب في
الفعل الاختيارى على نحو المباشرة بل هو على التسبيب ايضا سبب لاستحقاقهما كيف
لا وكثير من العبادات في الشريعة من الثاني واستحقاق العقاب عليها امر ضرورى
لا يعتريه الريب كبناء المسجد والمنازل والقناطر للعابرين مع انها غالبا يقع
على نحو التسبيب قوله قده وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطى اجرا واحدا عنه
ومن ذكره ذلك ايضا ما في الاستشهاد بتلك الاخبار والاستشهاد به و
ان كان في محله بمعنى انه لا يخلو عن المناسبة لما هو في صدده لكنه لم يظهر في تسليمه
اياه وهو ينافى منعه العقاب على التجرى لان مبنى ذلك الذى اشتهر منه على كون
الانقياد سببا مستقلا للثواب والاجر وان تحصيل الواقع اختيارا حتى بين ان المصيب
قد حصل الواقع باختياره لانه استنبطه على ما كان ما عاضد فله اجر من هذه الجهة
وايضا وطن نفسه وانقاد للامر بالاجتهاد والتفقه فله اجر آخر من تلك الجهة والمخطى
انما انقاد لذلك الامر من دون تحصيل الواقع اصلا فله اجر واحد والالتزام بكون
الانقياد سببا لاستحقاق الثواب مستلزم للقول بكون التجرى ايضا سببا مستقلا
لاستحقاق العقاب لانه في جانب العصيان كالانقياد في جانب الامتثال من

غير

غير فرق اصلا كما ان التزم كون تحصيل الواقع اختيارا سببا مستقلا للثواب يستلزم
للقول بكون ارتكاب الحرام الواقعي يمكن ايضا سببا مستقلا للعقاب لكونه كالاطاعة
الحقيقية من تلك الجهة فيلزمه قده القول بتعدد العقاب في المعصية الحقيقية
لتحقق العنوانين فيها وهو كما ترى ومن هنا ظهر ما في ذلك الذى اشتهر فتدبر و
كيف كان فالتحقيق انه على تقدير سببية التجرى المحض والانقياد كذلك للعقاب والثواب
لابد من الالتزام بكون السبب للثواب في الاطاعة الحقيقية على تقدير استحقاق الثواب
عليها بعينه هو السبب له في المعصية الحقيقية للاجماع على عدم تعدد العقاب في المعصية
الحقيقية فلم يتعدد الثواب في الاطاعة الحقيقية وان لم يكن كتعدد العقاب في
المعصية الحقيقية امرا مبينا العدم الا ان التحقيق عدم الفرق بينهما من تلك الجهة كما عرفت
فيلزم اتحاده فيها ايضا قوله قده لاجل السعى المستحيل في حق الحكيم نعم فتم اقول كان
الامر بالتتم اشارة الى ان تاكد الذم في المبغوضات العقلائية بالنسبة الى من صادف
قطعه الواقع لا يكون الا باستحقاقه له ضرورة قبح المانع من صدوره من
العقلاء لولاه ومجرد كون الغرض منه هو التشفى غير موجب لاستحقاقه ولا مجوز
له بالضرورة فاذا ثبت استحقاقه في المبغوضات العقلائية ثبت في المبغوضات
الشرعية لاتحاد المناط في الكل لعدم صلاحية التشفى لكونه فارقا بين المقامين
ولا فارق سواه قوله قده وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورة القطع
بتحريم شئ غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم

واجب غير مشروط بقصد القربة اقول حاصل جهة المنفصل المذكور وعلى ما اشار
اليه بتوضيح منا ان سببية التجري لاستحقاق العقاب انما هي لقبحه فيدور فعلية
الاستحقاق لاجل مدار فعلية قبحه وقبحه ليس ذاتيا حتى يتحقق بمجرد تحقق موضوعه
كيف ما اتفق فيكون فعليا في جميع الحالات والموارد بل انما هو يختلف بالوجوه و
الاعتبار بمعنى انه مقتضى له لا علة تامة فيمكن عدم تأثيره فعلا فيه اذا اقترن
بما يمنع عن اقتضائه له في مورده فاذا اتحد مع عنوان ذي مصلحة في الواقع
فيمكن تأثير ذلك العنوان من جهة اشتماله على المصلحة في تضعيف قبحه و
تقليله او دفعه واسا يجب لاختلاف مراتب قوة تلك المصلحة وضعفها بالاضافة
الى مفسدة جهة التجري وساواتها له فيقل قبحه فيما اذا كانت تلك المصلحة اضعف
من مفسدته فان المفسدة المزاحمة بالمصلحة الضعيفة اضعف من السليمة منها
من المزاحم جدا ويرتفع واسا اذا كانت تلك المصلحة مساوية لمفسدته او غالبة
عليها فيكون مباحا في الاول وواجبا او مندوبا في الثاني ومن هنا ظهر انه اذا اتحد
مع عنوان خال من المفسدة والمصلحة كليهما يكون قبحه ومفسدته اعظم
منها فيما اذا اتحد مع عنوان ذي مصلحة ضعيفة واقل منها فيما اذا اتحد مع عنوان
محرم فيكون قبيحا وذا مفسدة في الصورة الاخيرة من جهتين فاذا امكن ذلك
فيمكن فيما اذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بنية القربة فتجرى وفعله
ان لا يقع قبيحا لمعارضة جهة ذلك الواجب لجهة التجري كما عرفت فيمكن عدم

استحقاق العقاب على التجري في تلك الصورة نعم اذا كان الواجب الذي اعتقد
تحريمه من العبادات مجرد كونها واجبات في الواقع لا ينفع في دفع قبح الاتيان
بها بعنوان التجري لان المزاحم بقبحه انما هي مصلحة الفعل المتجرى به في حد نفسه
ومن المعلوم ان العبادات وان كانت مشتملة على المصلحة وتضمنه لها اذا وقعت
في الخارج ولكن وقوعها فيه يمتنع مع قصد المعصية الموجودة في التجري فضلا عن
اتيانه بدون القربة التي هي شرط فيها الممتنعة في التجري هذا خلاصة ما اختاره
ويدفعه ما مر في المقالة السابقة من ان مجرد المصلحة الواقعية لا يعقل تأثيرها
في منع اقتضاء التجري المقبح بعد الاعتراف بكونه مقتضيا له وبان تلك المصلحة
مع الجهل بها لا يوجب المدح على الفعل كعدم ايجابها الذم بتركه فان شئت
توضيحه فراجع ثمة ومنه يظهر ما في قوله ذلك بان الفعل الذي يتحقق به
التجري وان لم يتصف بحسن ولا قبح لكنه لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح
قوله قده وعليه يمكن ابتناء منع الدليل السابق في قبح التجري يبتني على منع عدم
مدخلية الامور الخارجة عن الاختيار وانما اتى بلفظ الامكان مع ان الابتناء عند
ذلك الوجه قطعي تعين ان منع الدليل السابق بزعمه يتوقف على امكان مدخلية
الامور الاضطرارية في استحقاق المدح والذم لان ثبوتها وهو مدخلية الامور
الاضطرارية لا يثبت عنده على وجه الامكان حيث انه ادعى امكانه لا وقوعه فيتفرع
عليه المنع كذ قوله قده مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم في

الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل المراد بالدليل العقلي السابق انما هو ما اشار
اليه المص قده بقوله وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين
قاطعين الى اخر ما ذكره ثم ان الفرق بين المقامين ان غرض المستدل
بذلك الدليل العقلي انما هو اثبات كون التجري مقتضيا لاستحقاق العقاب
ومن المعلوم ان منع اصل الاقتضاء لا يتوقف على مدخلية الامور الغير الاختيارية
في استحقاق المدح والذم عبث لو لم يثبت هذه لو يصح ذلك لصحته بوجه اخر
وهو ما ذكرها سابقا من ان سبب الاستحقاق انما هو الفعل الاختياري والتجري لما
صادف قطعه الواقع لا انه امر اضطراري حتى يتوقف اثبات كونه سببا على مدخلية
الامور الغير الاختيارية في المدح والذم وسببية العقاب والثواب بل المنفي في
منعه انما هو في ذلك الوجه كما لا يخفى على المتأمل هذا بخلاف ما نحن فيه هذا الفصل
فانه بعد الاعتراف بكون التجري مقتضيا لاستحقاق العقاب في صدد اثبات
عدم اقتضائه له في بعض الموارد لمزاحمة بعض الامور الغير الاختيارية ومن المعلوم
ان اثبات ذلك يتوقف على اثبات امكان مدخلية الامور الغير الاختيارية
في المدح والذم فافهم ابقاك الله لا يتوهم ان هذا الفصل موافق مع الشهيد قده في
الايجاب المشروطة بنية القربة المقطوع تحريمها لان هذا الفصل انما احتمل العقاب
على اصل الفعل المتجرى به والشهيد قده كما يأتي في كلامه انما يحتمله على نية
المعصية المقرونة بالعمل لا على العمل المقرون بها فهما متعاكسان فلاحظ تنبيه

المص قده بعد ان استشكل في استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به في المتن
قال في حاشية منه على هذا الموضع نعم يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل
المتجرى به بمجرد اعتقاد مثل موثقة سماعة في رجلين قاما الى الفجر فقال احدهما
هو هذا وقال الاخر لا ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يستبن له وحرم على الذي
زعم انه طلع الفجر ان الله عز وجل قال كلوا واشربوا حتى الاية انتهى اقول بعد
الاغماض عما ذكره في المقالة المتقدمة من عدم صلاحية التجري للنهي عنه لا ظهور
في الرواية بنفسها في حرمته اصلا بان لفظ الحرام وان كان ظاهرا في ذلك لكن الظاهر
من مجموع الرواية وسياقها كون التحريم ارشاديا الى لوياوذلك بقرينة استشهاده
بالاية المذكورة فانه ظاهر في ارادته من التحريم ما هو المراد منها وليس منها ان جعل
تبين الفجر غاية لجواز الاكل انما هو لنكتة التنبيه على كيفية اطاعة الامر بالصيام وان
مبدئه انما هو نفس الفجر والعلم طريق اليه وان المكلف اذا علم به لابد له من الامساك
ولو سلمنا عدم ظهورها في ذلك لابد من حملها عليه للعلم من الخارج بان
مبدء الصوم هو نفس الفجر لا تبينه فلا تغفل فذكره الثمرة المتفرعة على القول
بقبح التجري وكونه عصيانا بالنسبة الى ما يتعلق بافعالها الحكم بفسق المتجاهر
لما يعتقد كونه حراما في الواقع مع عدم كونه كذلك فيه لا يقال ان الحكم بفسقه لا يختص
بذلك القول بل يجري على القول الاخر ايضا فان التجري يكشف عن عدم الملكة الرادعة
من المعصية في فاعله لا نه ولا يخفى كشفه عنه بكون نفسه معصية ايضا بل انما هو

من خواص ذاته فلا يجعل الحكم بنفسه على الفعل الاخر انتهى لانا نقول نحن
في صدد اثبات الشهرة المذكورة بينهما في الجملة الغير المنافية لتخلفها بالموانع
الجزئية ومن المعلوم انها على نحو الموجبة الجزئية ثابتة بينهما فيمن يحصل له تلك
الملكة قبل التجري فانه ح لا يكشف عن ارتفاعها بعد بشيء منها فيتوقف الحكم
بفسقه على كون نفس التجري منعا دمعصية نعم انتفائها مسلم فيمن لم يحصل
له تلك الملكة بعد فافهم قوله قده وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي
ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقابا
متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى اقول
كون الثاني تخرصا على الغيب مسلم لان المحرمات العقلية بضرورة الدين
لا يجوز القطع بفعلية العقاب عليها لان فعل المحرم مع عدم التوبة لا يكون
علة تامة له ثم التوبة علة لعدمه فكيف بالقطع بكيفية ذلك العقاب والبحث
المتقدم انما هو في كونه علة لاستحقاق العقاب فحسب واما كون الاول تحكما
ففيه منع لما مر من ان التحقيق كون التجري معصية ثم تعليل الحكم بفسق متعاطيه
بكونه كاشفا عن عدم مبالاته بالمعاصي الذي هو معنى انتفاء ملكة العدالة
فيه لا يتم مط كما عرفت والصحيح تعليله بكونه معصية فان ذلك القائل ذاهب
الى كونه معصية بمقتضى حكمه بالعقاب عليه في الآخرة فان كان مراد المص قده كونه
تحكما بالنظر الى تعليله بما ذكر فهو حسن الحال التجري كما يتحقق بمخالفة القطع بالحكم

الواقعي

الواقعي كذلك يتحقق بالقطع بالحكم الظاهري كمؤدى الاصول والطرق الظاهرية
والحكم في المقامين واحد لاتحاد المناط فيهما كما لا يخفى خاتمة كلما ذكرنا في حكم مخالفة
القطع انما هو بالنظر الى اتحادها مع عنوان التجري كما عرفت فهل الحكم فيها من
حيث اتحادها مع عنوان الاقدام على القطع بقبحه متحد مع حكمها من تلك الجهة
اولا الحق الثاني لان القطع بقبح شيء لا يصيره بمجرده قبيحا مع عدم قبحه في نفسه فلا يصح
الذم على الاقدام عليه ليكون موجبا لاستحقاقه للمؤاخذة والعقاب من المولى
نعم يوجب الذم على الفاعل من حيث كشفه عن سفاهته فلا يكون الاقدام عليه
ما لم يتحد مع عنوان التجري موجبا له ومع اتحاده معه يكون الاستحقاق مستندا
الى التجري لا اليه هذا مضافا الى ان الاقدام على القبيح الواقعي مع العلم بقبحه لا يصحح
العقاب اذا كان مبغوضا للمولى مع العلم بكونه مبغوضا له الا ترى انه لو
فرض مولى لا يبغض ارتكاب القبيح مطلقا او ارتكاب قبيح خاص فارتكب العبد
عالما بانه لا يبغضه لا يجوز للمولى المؤاخذة عليه بحيث لو اراد مؤاخذته يذمه
العقلاء معللين ذمه ذلك بان ذلك العبد لم يفعل بالنسبة اليك
شيئا ثم يذمون العبد ايضا بارتكاب القبيح اختيارا فتلخص ان المناط في
استحقاق العقاب انما هو الاقدام على مبغوض المولى اختيارا لا غير لا يجوز
مؤاخذة المولى من حيث العصيان بمعنى انه لا يجوز له ذلك عند العقلاء لو فعل
بالعصيان لعدم تحققه في الفرض المذكور واما ما هو من باب التاديب فيجوز

قطعا لانا نقول مخالفة الادب ايضا من الامور القبيحة فما لا يبغضه يرجع
الى الكلام الاول واما ما يبغضه فيخرج عن الفرض لانه ح اتى بمبغوضه اختيارا
ويكون سببا لاستحقاق المؤاخذة لذلك قوله قده قد ينسب الى غير واحد من
اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية
الغير الضرورية حاصل هذا التفصيل التفصيل في اعتبار القطع من حيث
كونه طريقا الى متعلقه من حيث اسبابه بانه اذا كان حاصلا من المقدمات
العقلية النظرية لا يجوز العمل واذا كان حاصلا من غيرها من المقدمات الحسية
او العقلية القريبة من الاحساس يجوز العمل به كما ان التفصيل الاتي في الثالث
تفصيل في اعتباره كذلك من حيث الاشخاص وانت بعد ما عرفت بعد ما
ذكرنا في اعتباره من انه لا يعقل المنع منه بوجه ولا يعقل المنع منه بوجه
ولا يعقل اختصاص اعتباره بسبب دون اخر او بشخص دون اخر او بزمان دون
اخر يظهر لك فساد هذين التفصيلين نعم يجوز النهي عن الخوض في بعض المقدمات
المحصلة له بحيث لو خالف وخاض فيها وقطع بخلاف الواقع وعمل بقطعه فلا
لا يعذر في مخالفة الواقع بل يجوز عقابه عليها لاستنادها الى سوء اختياره
نعم لا يعقل النهي عن العمل به بعد حصوله وهو لا ينافي جواز العقاب لما عرفت
وكيف كان فالكلام في العمل به حال حصوله وبقائه وقد عرفت عدم
جواز النهي عنه ح بوجه ثم ان الذاهبة الى هذا التفصيل بين من علله بكثرة

المخالفة

المخالفة للواقع في القطع الحاصل من المقدمات النظرية كالمحدث الاسترابادي
وبعض من وافقه من الاخباريين وبين من علله بعدم تمامية الحجة بمجرده اذ
لا بد فيها من بلوغ الحكم من المعصوم ع بالنقل عنه او السماع منه كالسيد الصدر قده
وبعبارة اخرى ان التكليف بشيء لا ينجز على المكلف بحيث يستحق العقاب على مخالفته
الا بتبليغ حجة سمعية عليه من المعصومين ع فحكم العقل به واستقلاله بملاحظة
المقدمات النظرية لا ينهض حجة عليه كذلك الا اذا انضم اليه حجة سمعية منهم ع واصلة
الى المكلف ولو بالنقل ولا يخفى ان ذلك ليس انكار القاعدة التطابق بين العقل والشرع
فان معناها ان حكم العقل بامر هل هو كاشف عن حكم الشارع به على نحو ما
حكم به العقل اولا ويبتني الكشف على ثبوت الملازمة بين قبح شيء وبين نهي
الشارع عنه وبين حسنه التام الملزم منه العقل وبين امره به فانه بعد ثبوتها
كلما اذا قطع العقل بقبح شيء فيتحقق عنده صغرى وهو ان هذا قبيح فينضم الى
تلك الكبرى اعني كل قبيح حرام من الشارع فينتج منها حرمته شرعا كلما اذا قطع بحسنه
الملزم ومن المعلوم ان القطع بحكم الله تعالى الواقعي بمقتضى المقدمات العقلية
انما يكون بعد ثبوت تلك الملازمة عند القاطع فالسيد المذكور انما يمنع
من الاعتماد على القطع الحاصل منها في الوجوب بعد تسليم حصوله وفرض
وجوده المتوقف على تلك الملازمة والا لكان الوجه على تقدير انكاره لتلك
الملازمة انكار حصول القطع من المقدمات النظرية واساسه وكيف كان

فالادعاء غير مبنى على انكار تلك الملازمة وغير متوقف عليه بوجه ثم
ان التعليلين مضافا الى انهما شبهتين فى مقابلة البديهية غير تامين
فى انفسهما ايض اما الاول فلوجوده فى المقدمات الشرعية ايض كما اشار اليه
المص قده فيكون المنع لاجله تعليلا بالعلة المشتركة وهو كما ترى واما الثانى
فلما اشار اليه المص قده من انه اذا قطع من المقدمات العقلية بحكم فهو كاشف
عن صدوره مثله من الشارع ايض بناء على ان حكم كل شئ ورد بعوض بالحد
بصل اليناخ ومن عند اهله ثم فيه الحجة اللهم الا ان يمنع من صدوره كل
حكم او يدعى عدم تمامية الحجية بمجرد العلم بصدوره من الشارع من اى
سبب حصله بل انما يتم اذا وصل البيان بطريق سمعى فكلاهما على المنع
قوله قده وقد عرفت بعد ما ذكرت هذا على كلام عكى من المحدث الاسترابادى
اقول الاولى من اختار هذا التفصيل واقدمهم زمانا هو ذلك المحدث ولاباس
بتوضيح مرامه على نحو الاقتصاد فاعلم ان مراده انه اذا كان العلم الذى ينتهيا
الى مادة قريبة من الاحساس فلا يقع فيه الخطاء من العلماء من حيث نتايج
افكارهم المنكشفة بها ولا الخلاف منهم فى ذلك اذ الخلاف انما يكون فيما اذا
كان العلم من الامور النظرية الخفية القابلة للخطاء فيها كما لا يقع فيه الخطاء
منهم لوضوح طريقه كما فيما ينكشف من المقدمات القريبة من الاحساس
لا يقع فيه الخطاء بينهم وتوضيح عدم وقوع الخطاء فيها ان الخطاء فى الفكر اما

من جهة الخطاء فى مادة القياس واما من جهة الخطاء فى صورته وكلاهما منتفيان
فيها اما الاول فلان الحس كالملك وعاصم عن الخطاء فيه واما الثانى فلان
ما انكر فى اذهانهم من قواعد الاستدلال وكيفية ترتيب القياس عاصم عن
الخطاء من جهته ايض فان قواعد القياس مركوزة فى اذهان العوام بل الحيوانات
وعاصمة لهم عن الخطاء من جهة الصورة فكيف بالعلماء ولا ترى ان الحس قد
يخطى فلبس كما قلا الخطاء من جهة المادة لانا نقول انه على تقدير فى غاية الندرة
واحتماله عند العقلاء فى غاية البعد بحيث يكون فى حكم المعدوم بل هو معدوم
بمجرد تجويز العقل بحيث لا يكون فيما اخبر به عن حس بعد العلم بعدم تعمد
الكذب واعتبار سبب كذب الخبر فى حكايته فى حسه الا ترى انهم لا يفرقون
بين الاخبار عن احساس شئ وبين الاخبار عن نفس المحسوس كان يقول
الراوى سمعت ان الصادق ع قال كذا او يقول قال الصادق ع كذا هذا
بخلاف ما اذا لم ينته الى مادة قريبة من الاحساس بعدم ما يكفل عن الخطاء فيه
من جهة المادة فلا بد فيه من الرجوع الى الصادقين لعصمتهم عن الخطاء
والمراد بالمادة انما هو الوسط فى القياس باعتبار التلازم بينه وبين طرف
المط وهما الاكبر والاصغر وبالهيئة انما هى صورة القياس وكيفية المتحققة له
بواسطة القواعد المقررة له فى علم الميزان من كلية الكبرى وايجاب الصغرى
مثلا كما فى الشكل الاول وهكذا الى اخر الشرائط المقررة للاشكال الاربعة فى

من المعلوم انه لا قاعدة تفيد كون امر لازما للاصغر بحيث يكون
محمولا وملزوما للاكبر حتى لا يقع الخطاء فالخطاء فى المادة وطريق ذلك منحصر
فى الحس هذا خلاصة مرامه بتوضيح منا وقد عرفت الجواب عنه اجمالا وان شئت
تفصيله فنقول ان اراد بعدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية
الغير الضرورية عدم جواز ركون القاطع الى قطعه الحاصل منها ما دام باقيا
كما هو الظ من كلامه وكلام من وافقه ايض وقد عرفت انه لا يعقل ذلك فيما
اذا كان القطع كاشفا محضا ولو امكن يجرى فى القطع الحاصل من المقدمات
الشرعية ايض هذا مضافا الى انه اذا قطع العقل بحكم فيستكشف منه صدور
مثل ذلك الحكم من الحجة فلا بد استكشاف ذلك من الخبر المتواتر والاجماع
فيكون العمل بالاخرة بقوله ع لا بالعقل والعمل بقوله ع واجب بضرورة المذهب
فافهم وان اراد بذلك عدم جواز الخوض فى المطالب العقلية لاستنباط الاحكام
الشرعية لكثرة وقوع الخطاء فيها فبعد تسليم كثرة الخطاء فيها له وجه لولا
جريان التعليل فى المقدمات الشرعية ايض فان العلم الاجمالى بوقوع
الخطاء فضلا عن العلم بكثرة وقوعه يوجب التحرز عن تلك المطالب بمقتضى
تنجيز العلم الاجمالى فى الشبهة المحصورة الا ان الشان اولا اثبات كثرة الخطاء و
ثانيا اختصاصها بالمطالب العقلية قوله قده والعجب مما ذكره فى الترجيح عند
تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح فى القطعين الخ اقول كيف

يتصور الترجيح فى القطعين الخ اقول كيف يتصور اصل التعارض بينهما فضلا
عن ترجيح احدهما على الاخر اذ كلما حصل القطع بامر يمتنع حصوله بنقيضه بل
يمتنع احتمال نقيضه فاذا حصل القطع من طريق النقل بحكم فكيف يعقل
احتمال العقل خلافه فضلا عن قطعه بخلافه او العكس نعم يمكن التعارض
بين النقليين القطعيين من حيث السند فقط كالخبرين المتواترين سندهما
وبين نقليين ظنيين احدهما يفيد الظن النوعى والاخر يفيد الظن الشخصى
والعقل ليس مما يتصور فى حكمه القطع الشخصى والنوعى لان حكمه انما هو استقلاله
وجزمه فعلا اذ لولا ذلك لما حصل الانتقال منه الى الحكم الشرعى الى الكلام مما
ينقل منه اليه من الاحكام العقلية قوله قده فيخرج من ذلك بان ما استكشفنا
بعقولنا صادر عن الحجة ع اقول هذا نظير استكشاف ذلك من الخبر المتواتر
والاجماع فاذا استكشفنا من العقل ذلك فيكون الطاعة بواسطة الحجة كما مرت
الاشارة اليه تنبيه حكى عن السيد نعمة الله فى شرحه للتهذيب انه يتفرع
على القول بحجية العقل فى غير الضرورى ثبات طرح ما ورد من الاخبار الدالة
على جواز السهو والنسيان فى النبى ص والاوصياء ع حيث ان العقل يحكم بامتناعهما
فى حقهم وعلى القول بعدم الحجية فيها الاخذ بها والالتزام بمدلولها انتهى
اقول فيه انه كيف يتصور الاخذ بتلك الاخبار مع فرض القطع من جهة العقل
بامتناع السهو والنسيان منهم ع مع ان الاخذ بها اثبات السهو والنسيان

في حقهم مستلزم للدور كما لا يخفى فانه اذا جرى السهو والنسيان في حقهم فيمكن
صدور تلك الاخبار منهم من باب السهو ايضا فيكون اثبات السهو بها اثباتا
للسهو بالسهو فلا تغفل قوله قده واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان
اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها
كقبول شهادته وفتوته ونحو ذلك فهو حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات
لا تشمل قطعا اقول عدم اعتبار قطع القطاع من جهة الموضوعية من الامور الواضحة منه
الغير القابلة للنزاع بحيث لو اغمضنا عما ذكره المص قده من انصراف ادلة اعتبار
العلم وضوحا فيظهر ذلك من السابقين ايضا فانهم وان لم يتعرضوا
بخصوص القطاع لكن يعلم حكمه من اشتراطهم على عنوانين حاكمين بتنقيح المناط
بل بالاولوية بالنسبة الى احدهما وتوضيحه انهم اتفقوا على اشتراط الضبط من
الراوي معللين ذلك بعدم الوثوق والاطمينان بخبر من لا يكون ضابطا
لكثرة خطائه وهذا التعليل دال على عدم اعتبار القطاع بطريق اولى لانه
اكد فيه اذ الخطاء فيه اكثر منه في غير الضابط وايضا اتفقوا على عدم اعتبار
قول الوسواسي واعتباره والقطاع قسم منه لعدم اعتناء الوسواسي في
كثير الشك والظن فتحقق ان قطع القطاع لا عبرة به فيما اخذ القطع موضوعا
لحكم ولا يفرق فيه بين احكام نفس القطاع المتعلقة على العلم وبين الاحكام
الغير المتعلقة عليها اذ يجب على القطاع ايضا عدم ترتيب ذلك الحكم على قطعه

وهذا

وهذا ليس كالقطع الذي هو طريق محض في عدم قابليته للمنع منه كما لا يخفى
هذا كله في قطعه من حيث الموضوعية واما اعتباره باعتبار طريقيته الى متعلقه
فقد عرفت غير مرة انه لا محيص عنه ما دام قاطعا لعدم صلاحيته للمنع من العمل
به واما بعد زواله فان كان زواله بالقطع بالخلاف فيجب عليه نقض جميع
الاثار المترتبة على قطعه فيعيد او ينقض العبادة اذا اخل بها مع فرض فوتها ايضا
فان نقض الاثار السابقة بعد القطع بالخلاف يجري في غير القطاع فيجري
فيه بطريق اولى واما اذا كان زواله بالشك واحتمال الخلاف ففي وجوب نقض
الاثار السابقة وعدمه وجهان احدهما اطلاق ادلة الشك وبعد الفراغ
فانه يقتضي البناء على صحة ما مضى منه ايضا مع الشك في صحته وعدم العلم بخلافه
بالغرض وثانيهما دعوى انصراف تلك الادلة ولعل الاول اقوى لان الحكم بالصحة
بعد الفراغ في تلك الادلة لم يؤخذ فيه ان يكون الشك بعد الفراغ مع عدم
حدوثه حال العمل من غير ان يقيد بالقطع بالصحة حاله ولذا يعملون بها
في حق الغير الملتفت الى الصحة والفساد حاله فلا وجه لانصرافها عن القطاع
وبعبارة اخرى الحكم بالصحة في تلك الادلة لم يقيد بالعلم بها حال العمل
حتى يقال انه منصرف الى العلم المتعارف فيخرج عنه قطع القطاع وانما قيد
بالشك بعده مع عدمه حاله وهما متحققان في القطاع هذا بالنسبة الى
الاثار السابقة واما الاثار المستقبلة فلا يجوز ترتيبها بغير القطاع فلا يجوز له

بطريق اولى لان قاعدة الاشتغال يقتضي نقض الاثار السابقة ايضا الا انها
بالنسبة الى الاثار السابقة بترك العمل بها لاجل قاعدة الشك بعد الفراغ الحاكمة
عليها واما الاثار اللاحقة فهي غير داخلة في تلك القاعدة لكون الشك فيها
بتقديره شكا قبل العمل بقاعدة الشغل محكمة فيها سالمة عن مزاحمة ما
يعارضها او الحكم عليها هذا ثم انه قد ظهر بما ذكرنا من عدم اعتبار قطع
القطاع باعتبار الموضوعية لحكم اخذ في موضوعه الاعتقاد وانه اذا قطع في
يوم الغيم بكون جهة خاصة قبلة فصلى ثم ظهر خطائه يجب عليه الاعادة والقضاء
هذا بخلاف غير القطاع فانه اذا قطع بذلك فعمل به يجزيه مط وذلك لان الاجزاء في
حق غير القطاع انما ثبت بطريق الاولوية المنتفية في القطاع فانه قد علق الصحة
في الغيم في الادلة الشرعية على ظن القبلة وهو منصرف الى الظن المتعارف فثبت
حكمه للقطع المتعارف للاولوية واما قطع القطاع فلا يأتي فيه تلك الاولوية
فانه اقل من الظن المتعارف بل مثل الشك واقل منه ايضا اذ قد يكون قطعه
حاصلا من امور غير صالحة لاحداث الشك في المتعارف من الناس نعم
هو ما دام قاطعا لا يجوز نهيه عن العمل بقطعه لان الصلوة الى الجهة المظنون
كونها قبلة في الغيم رخصة لا عزيمة يجوز الصلوة الى القبلة الواقعية لمن انكشف
له ومن المعلوم انه ح جازم بان ما قطع بكونها من بين الجهات هي القبلة الواقعية
والا لم يكن قاطعا فيتحقق عنده صغرى وهي ان هذه الجهة هي القبلة الواقعية

فيضمها

فيضمها الى كبرى وهي انه يجوز الصلوة الى القبلة الواقعية بل يتعين لمن انكشف
له فيستنتج من هاتين المقدمتين جواز الصلوة اليها بل تعينها ثم انك قد عرفت
انه لا يجوز لغير القطاع ايضا العمل بقطع القطاع فيما اذا كان القطع موضوعا لحكم الغير
ايضا وبقي شيء وهو انه هل يجب على الغير ردعه فيما كان القطع طريقا محضا
قوله قده والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى الخ وجه الاستعجاب ان
الذي ذكره مثالا من افراد المتنازع فيه فان الكلام في ان من قطع بتكليف من
مولاه سواء كان هو الشارع او غيره من الموالي العرفية الذي يجب طاعته عليه
عند العقلاء فهل يجوز لمولاه عقلا نهيه عن العمل بقطعه مط او من سبب خاص
سواء كان العبد قطاعا او غيره بحيث لا يقبح منه ذلك النهي عند العقلاء والا
فان جاز ذلك جاز من اي مولى كان وان لم يجز لم يجز مط فليس حكم المثال المفروض
مفروغا عنه حتى يحتج به على احد طرفي المسئلة قوله قده ثم تنبه بعد ما قيد هذا
المفصل عدم حجية قطع القطاع بما اذا احتمل اشتراط حجية قطعه بعدم كونه
قطاعا او علم به اسد في التوجيه فقال بتفرع في حجية القطع عدم منع الشارع
وان كان العقل ايضا مستقلا بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا
انتهى اقول لا يخفى ما بين توجيهه الذي عرفت وتقييده عدم حجية القطع بما
اذا احتمل اشتراط حجيته بعدم كونه قطاعا من التنافي فان قوله في التوجيه الا انه
اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا اعتراف منه بحجية قطع القطاع عند احتماله

منع الشارع من العمل به مع انه ينفى حجيته بعدم احتماله له ونفى حجيته عند
احتماله له فاول كلامه اللهم الا ان يكون مراده بالحجية التي اشترطها بعدم احتمال
منع الشارع هو جواز الحكم بمؤدى القطع وانه حكم الله تعالى ويكون مراده بما في
قوله الا انه اذا احتمل المنع بحكم بحجية القطع ظاهرا هو جواز العمل على طبقه وقبح
المؤاخذة عليه على تقدير ادائه الى مخالفة الواقع فيكون حكم العقل بذلك نظير
حكمه بعدم المنع في الاصول العملية المقررة للشك وهذا وان كان يدفع التنافي
المذكور الا ان المنع من الحكم بمؤدى القطع وكونه هو حكم الله تعالى ولو كان هو
قطع القطاع ينافي نفس القطع ومعنى القطع بوجوب شيء مثلا ليس الا الجزم
بكون المقطوع حكم الله تعالى قوله قده الرابع ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل
في الاعتبار ام لا الى قوله والكلام فيه يقع تارة في اثبات التكليف به اقول جعله قده
الكلام في اعتبار العلم الاجمالي من حيث الطريقية واثبات التكليف من تتمتها
مسئلة القطع انما هو لكونه فيها منفيا منها اذ ليس حال العلم الاجمالي كالتفصيلي في
وضوح اعتباره وكونه مقتضيا للزوم العمل به ومن هنا ظهر عدم مناسبة الكلام في
العلم الاجمالي من حيث لزوم موافقته قطعا وعدمه للمسئلة فانه راجع الى حدودية (؟)
الجهل عقلا عند الشك في المكلف به وعدمه بعد الفراغ عن اقتضاء العلم الاجمالي
لوجوب الموافقة القطعية ايضا لان اقتضائه لذلك لا ينافي عدم فعليته فيما يقتضي
لمانعية الجهل عن اقتضائه معه فعلا فانه ليس علة تامة فبعد الفراغ عن اقتضائه

د

ليبقى مجال البحث عن مانعية الجهل التي هي موضوع مسئلة البرائة والاحتياط المبحوث
عنها فيها فلذا اوكل الكلام فيه من هذه الجهة اليها هذا لكن الانصاف عدم
رجوع البحث عن لزوم الموافقة القطعية وعدمها اليها مطلقا لكونه اعم فان لزوم
الموافقة القطعية فعلا يتوقف على ثبوت امرين احدهما كونه مقتضيا لها في حد
ذاته وثانيهما عدم المانع من اقتضائه في المورد فالبحث عن احدهما لا يغني عن الاخر
بمعنى ان المثبت لاحدهما من دون اثباته للاخر بعد لا يجديه في دعوى لزوم الموافقة
القطعية نعم النافي له يكفيه نفي احدهما فان كان المقصود بالبحث عن لزوم الموافقة
القطعية نعم هو اثبات لزومها فعلا باي دليل كان فهو خارج عن مسئلتي البرائة
والاحتياط قطعا نعم هذا من المبادي التصديقية لهذه المسئلة ومنه يظهر خروجه
عن مسئلة حجية القطع ايضا اذ الكلام فيها في اقتضائه للزوم العمل فيكون هو
ايضا من المبادي التصديقية لها وان كان المقصود به اثبات مجرد اقتضائه
لها في نفسه فيكون داخلا في مسئلة حجية القطع فلا ربط له بمسئلتي البرائة
والاحتياط ايضا نعم انما يدخل فيهما اذا كان المقصود به اثبات مانعية الجهل وعدمها
كما عرفت وقد عرفت انه بعد الفراغ عن اصل اقتضاء القطع للزوم الموافقة
القطعية فمن هنا ظهر ورود الاشكال على المصنف قده على جميع تلك التقادير الثلثة
فانه ان كان نظره في ادراج البحث عن لزوم الموافقة القطعية الى تينك المسئلتين
الى الجهة الاولى والثالثة فيتجه عليه انه من الجهة الاولى خارجة عنهما ومن مسئلة

حجية القطع ايضا ومكتفيا بالنظر الى الجهة الثانية وان كان نظره في ذلك الى الجهة
الثالثة فيتجه عليه انه مبني على اثبات اصل اقتضاء العلم الاجمالي الموافقة القطعية
مع انه قده اهمل البحث عنه في مسئلة حجية القطع لاقتصاره فيها على البحث
عن اعتبار العلم التفصيلي وعن اقتضاء العلم الاجمالي لمجرد حرمة المخالفة القطعية
وعدمها من غير تعرض لاقتضائه وجوب الموافقة القطعية اصلا والظاهر ان نظره
قده الى الجهة الثالثة ثم ان المراد بالعلم الاجمالي المبحوث عن كونه منجزا للتكليف
اجمالا هو العلم الاجمالي بالخطاب لا العلم بالتكليف لان فرض الكلام في العلم
بالتكليف يناقض انكار كونه منجزا له مرتبا فلا يتعقل فيه النزاع مع انه ذهب
بعضهم في المقام الى جواز المخالفة القطعية وجعل المعلوم الاجمالي كالمشكوك
راسا كما ستعرف والحاصل ان الكلام في ان العلم الاجمالي بالطلب من الشارع هل
هو كالعلم التفصيلي في كونه منجزا للمتعلق على المكلف على وجه يستحق العقاب
على مخالفته مطلقا اولا ام انه كالجهل راسا فلا يوجب تنجزه عليه اصلا او لدفعه
واخرى في انه بعد ما ثبت التكليف الى قوله فهل يكتفي في امتثاله بالموافقة
الاجمالية اقول قبل الشروع في المسئلة ينبغي تمهيد مقال فاعلم ان الشك في
كفاية الموافقة الاجمالية قد ينشأ من الشك في اعتبار معرفة وجه الفعل المامور
به تفصيلا في كونه مجزيا وقد ينشأ من الشك في اعتبار قصد وجه المامور به بمعنى
جعله داعيا الى الاتيان به فان ذلك ايضا لا يتحقق الا بالموافقة التفصيلية ومعرفة

ان

ان ما ياتي به هو الواجب وقد ينشأ من الشك في اعتبار كلا الامرين معا وذلك
لانه لا يعقل الشك في كفاية الموافقة الاجمالية مع القطع بعدم اعتبار شيء من
ذينك الامرين لان معنى الموافقة التفصيلية المبحوث عن لزومها وعدمه انما هو
الاتيان بالمامور به على وجه يمتاز المكلف في وجوده الخارجي عن غيره بان
يعرف الفعل الشخصي الصادر منه المنطبق على الواجب بان يعلم انه هو فرد ذلك
الواجب الكلي وذلك عين معرفة وجه المامور به تفصيلا فاحتمال اعتبارها
يناقض القطع بعدم اعتبار معرفة الوجه تفصيلا وعدم اعتبار قصد الوجه
المتوقف عليها معا بمعنى القطع بعدم اعتبار شيء منهما فظهر ان مرجع النزاع في
اعتبار الموافقة التفصيلية وعدمه الى اعتبار احدهما او كليهما معا الا انه ان اثبت
اعتبار معرفة الوجه تفصيلا من حيث هي لا من جهة كونها مقدمة لقصد الوجه فقد
ثبت انه عين المدعى وان اثبت اعتبار قصد الوجه فقد عرفت انه يستلزم
لاعتبار معرفة الوجه تفصيلا من باب المقدمة فاعتباره بالاخرة يرجع الى
اعتبار الموافقة التفصيلية التي هي المدعى ولكن المنكر لاعتبارها لا يكفيه نفي اعتبار
احد الامرين خاصة بل لا بد له من نفي اعتبار كليهما معا فظهر ايضا ان النزاع في
المسئلة غير راجع الى شرطية الموافقة التفصيلية للمامور به او جزئيتها له بوجه
لما عرفت من رجوعه الى النزاع في اعتبار احد الامرين المذكورين او كليهما وهي من المعلوم
انها على تقدير اعتبارها لا يعقل اخذها في المامور به شرطا او شطرا لاستلزامه

الدور كما حققناه في محله وجه واضح بل هما من قبيل نية القربة راجعان
الى كيفية الاطاعة الغير الصالحة لاخذها في المامور به فالنزاع في اعتبار احدهما
او كليهما انما هو يرجع الى النزاع في اعتبار ما به يتحقق الاطاعة المعتبرة في العبادات
هل يتحقق بالموافقة الاجمالية او يتوقف على الموافقة التفصيلية من حيث توقفها
على احد ذينك الامرين او على كليهما معا فظهر هنا ان القول بالبراءة في مسئلة الشك
في جزئية شيء للمامور به او شرطيته له لا يلازم القول بها في المسئلة لعدم
رجوعها الى تلك المسئلة ثم ان النزاع في المسئلة انما هو فيما اذا تمكن المكلف من
الامتثال التفصيلي ومع تعذره عليه يكفيه الامتثال الاجمالي اتفاقا مع انه
لا يعقل القول بعدم كفايته ح لاستقلال العقل بكفايته في تلك الحال
بالبديهة وعده طاعة عند العقلاء بالضرورة وايضا النزاع فيها فيما اذا كان
الامتثال الاجمالي لغرض عقلائي بحيث لا يعد عبثا وسفها عند العقلاء واستهزاء
على المولى ومن هنا ظهر انه لا وجه للنقض على القائل بكفاية الموافقة الاجمالية
بما اذا عدت سخرية واستهزاء على المولى فان عدم كفايتها ح مما لا ينبغي الريب فيه
ولا يعقل الشك في عدم انعقادها طاعة في تلك الحال ثم انه لما كان مرجع
النزاع فيها الى النزاع في تحقق الطاعة بالموافقة الاجمالية وعدمه فالحاسم له انما هو
الرجوع الى العقلاء في موارد اطاعاتهم فيستعلم منهم ان الموظف عندهم فيما كان غرضهم
هو ابتغاء المامور به على وجه الطاعة ماذا لانا نعلم بالاجماع بل بالضرورة ان الشارع

لم يات

لم يات بطريقة جديدة في باب الطاعة بل غرضه في العبادات انما هو اتيانها
على الوجه المتعارف عند العقلاء في موارد قصدهم بها الطاعة فاذا عرفت ذلك كله
فاعلم ان الحق كفاية الموافقة الاجمالية في اطاعة ما قصد به الطاعة بمعنى تحقق
الطاعة بها اذا وقعت بداعي الامر مع كون الاقتصار عليها لغرض عقلائي كما هو
المفروض في محل البحث من غير توقف تحققها على معرفة المامور به تفصيلا
بوجه لنا انه اذا امر مولى من الموالي العرفية عبده بشيء مع كون غرضه هو اتيانه
على وجه الطاعة فاتى به العبد بداعي امره به في امور لا يعلم بنفسه فيما بينها انه
وانما يعلم بحصوله في ضمنها لا يتوقف احد من العقلاء في كونه مطيعا للمولى
ولا في خلاص ذمته عن ذلك الامر بحيث لو اخذه المولى على ترك الموافقة التفصيلية
لذموه وكذلك الحجة في امثال المقام وربما يناقش في ذلك بان تحقق الطاعة
في الاوامر العرفية الغير التعبدية منها بمجرد الاتيان بالمامور به بداعي الامر ليس
لاجل انها عندهم عبارة عن هذا المعنى حتى يكتفى به في العبادات الشرعية بل
لانها عندهم عبارة عن الاتيان بالمامور به على وجه يحصل بمجرد الاتيان
بها بداعي الامر فلذا يتحقق الطاعة فيها بمجرده ولو فرض كون الغرض في واجب
من واجباتهم على وجه يتوقف على الاتيان به بداعي الامر مع معرفته تفصيلا
لما يحكمون بتحقق الطاعة وفراغ ذمة العبد بمجرد الاتيان به بداعي الامر الا ان
هذا المعنى لا يختص لزومها بالعبادات بل يعم التوصليات ايضا لانها لو لم يات

بها على وجه يحصل معه الغرض لم يسقط معه الامر بها ايضا الا ان الغرض فيها لما
كان على وجه يحصل بمجرد الاتيان بذات الفعل من غير توقف على كون الداعي
للاتيان هو الامر فضلا عن توقفه على معرفتها تفصيلا فتحقق الطاعة فيها بمجرد
الاتيان بذواتها كيف ما اتفق انما هو لذلك وان شئت توضيح ذلك فنقول
ان الاطاعة في العرف وكذا في السنة العلماء ايضا قد يطلق على عدم العصيان
وقد يطلق على الاتيان بالمامور به بداعي الامر وامتياز العبادات عن غيرها
انما هو باختصاصها بذلك بمعنى اعتبار كون الداعي الى الاتيان بها هو الامر والاطاعة
بالمعنى الاول انما يحصل بالاتيان بالمامور به على وجه يحصل غرض الامر الملازم
عقلا لفراغ الذمة وسقوط الامر واما كونه منشأ للثواب ايضا فانما هو فيما اذا كان
الداعي للاتيان هو الامر كما ان اصل تحققه يتوقف على ذلك في العبادات فان
الاتيان بها لا يكون محصلا للغرض منها الا مع كون الداعي له هو الامر والظاهر ان الملازمة
الاطاعة على المعنى الثاني اعني الاتيان بالمامور به بداعي الامر انما هو فيما اذا حصل
معه فراغ الذمة للمامور به فعلى هذا فيكون الاطاعة بالمعنى الثاني اخص منها
بالمعنى الاول اعني ما يقابل العصيان مطلقا وحيث اعتبر فيها على المعنى الثاني تحقق
الفراغ معها فيكون هي بهذا المعنى ملزومة للثواب وسقوط العقاب ايضا
بخلاف الاطاعة على المعنى الاول حيث انها ملزومة للثاني واما الاول فانما هو
ملزومها فيما اذا اتحدت مع الاطاعة بالمعنى الثاني فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الاتيان

بحكم

بحكم العقل في كل واحد على كل احد مع كون الامر ممن يجب اتباعه على المامور به
انما هي الاطاعة بالمعنى الاول فان الذي يلزم به المامور انما هو تحصيل الامن
من العقاب الناشئ من العصيان واما الثواب فلا يحكم بلزوم تحصيله و
ان كان يحكم بحسنه فلا يحكم بلزوم الاطاعة بالمعنى الثاني الا اذا توقفت هي بالمعنى
الاول عليها بذلك المعنى فانه ح يستقل بلزومها من مقدمة لتحصيلها بالمعنى الاول
وكل امر بامر بشيء انما يقصد الاطاعة بهذا المعنى فيطلب ما يحصلها يحصل الغرض
المقصود من الامر ولو بادراج غير الامر بالاجزاء والشرائط المعهودة والمعتبرة
في تحقق الاطاعة بالمعنى الاول والمحصل لها على ما هو المعتمد عند العقلاء واهل
العرف في اوامرهم انما هو الاتيان بالمامور به على وجه يحصل غرض الامر الداعي له
اليه ويقتضي ثبوت الموافقة بين الشرع والعرف في باب الطاعة انما هو لزوم
الاتيان بالواجبات الشرعية ايضا على ذلك الوجه فان علم كفاية الاتيان
بذواتها كيف ما اتفق في تحصيل الغرض منها كما هو الحال في التوصلية منها فتحقق
الطاعة بها المفرغة للذمة فيها بمجرد الاتيان بها كيف ما اتفق والا فعلم عدم كفاية
الاتيان بها كذلك او احتمل وجب ايقاعها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بان
ياتي بها مشتملة على جميع ما علم او احتمل مدخليته في حصوله لان تحصيل الذمة
على تقدير اعتباره واقعا يتوقف عليه حصوله فالاتيان بها لا معه ممتنع
من القطع بالاطاعة اللازم بعد اشتغال الذمة بالتكليف والذي علم اعتبا

في العبادات الشرعية انما هو كون الداعي الى الاتيان بها هو الامر كما علم ذلك
في العبادات العرفية وهي معرفتها تفصيلا فيجب الاتيان بها مشتملة عليها ايضا
تحصيلا للفراغ اليقيني المتوقف على الاتيان بها على وجه يقطع معه بحصول
الغرض بعد ثبوت الاشتغال اليقيني لان المتيقن من الاشتغال انما هو
بالنسبة الى القدر المعلوم واما المحتمل اعتباره فيها فهو بالنسبة اليه غير
متيقن فيكون المورد من موارد اجمال المكلف به وترديده بين الاقل
والاكثر فيعمل فيه بقواعده المقررة له وحيث ان المختار في مثله الرجوع فيه الى
اصالة البراءة فيكون المرجع هنا ايضا هي الاحتياط فان الذي شك في اعتباره
في المقام وهو معرفة الواجب تفصيلا وان لم يكن قابلا لاعتباره في الامر
الابتدائي بالعبادة لكونه من معولات الطاعة الممتنع اعتبارها فيه كما مرت
الاشارة اليه الا انه يمكن للمتكلم بامر اخر يوجد في موضعه ذلك الامر فهو على
تقدير اعتباره شرط في المقام والمناط في الرجوع الى اصالة البراءة انما هو قبح التكليف
بلا بيان من غير فرق بين ان يكون التكليف مما يمكن بيانه بامر واحد
او يتوقف على امرين وبالجملة المعهود من الاجزاء والشرط المبحوث عنها في
مسئلة الشك في جزئية شيء او شرطيته للواجب وان كان هو القسم الاول منهما
لكن المناط فيه بعينه موجود في القسم الثاني منها ايضا لانا نتكلم الكلام في المقام
بعد الفراغ عن احراز سائر اجزاء المطلوب وشرائطه وتشخيصها من الادلة وبعد الفراغ

عن

عن اعتبار كون الداعي الى الاتيان في العبادات الشرعية هو الامر ايضا ما معرفتها تفصيلا
فاعتبارها على تقدير ليس بعنوان انها مما هو جزء حتى يوجب الشك في اعتبارها الشك
في نفس المطلوب بل اعتبارها على تقديره انما هو بعنوان كونها محصلة للغرض بمعنى
ان المعتبر في جميع العبادات شرعية كانت او عرفية انما هو كون الداعي الى الاتيان
بها هو الامر كون الاتيان على وجه يحصل معه الغرض الا ان الاغراض يختلف
بحسب العرف والشرع فيختلف بسببه اعتبار الامور المحصلة لها قلة وكثرة فيكون
المطلوب فيها هو الاتيان بما هو المامور على وجه يحصل معه الغرض وهذا مفهوم
مبين فلو شك في اعتبار شيء في حصوله فهو راجع الى الشك فيما يتحقق به المطلوب
دون نفسه ومن المقرر في محله انه اذا كان المطلوب امرا مبينا يجب تحصيله قطعا حتى
فيما اذا تردد ما يتحقق هو به بين الاقل والاكثر كما هو الحال في المقام فان التردد
انما هو في محققه وهو مردد بين الاقل والاكثر وخلاصة المناقشة المذكورة ان
المعتبر في الاوامر العرفية تعبدية كانت او توصلية انما هي الاطاعة المقابلة للعصيان
الرافعة له وهي الاتيان بالمامور به على وجه يحصل غرض الامر وهي يختلف
في الموارد باختلاف الاغراض الموجب لاختلاف الاسباب المحصلة لها من جهة القلة
والكثرة ومقتضاه في كل مورد انما هو الاتيان بالمامور به بجميع ماله مدخلية
في تحصيل الغرض المقصود في ذلك المورد ومن المعلوم ان نفس المامور به لم يفرض
كونه مبينا لان الكلام في المقام بعد الفراغ عن تشخيصه فالمعتبر معه وهو

كون الاتيان به على وجه يحصل الغرض ايضا مبينا فيكون تمام المكلف
به مبينا فيكون الشك في اعتبار شيء في تحصيل الغرض بعد الفراغ عن تشخيص
المامور به راجعا الى الشك فيما يتحقق المكلف به فيجب الاحتياط بالاتيان بالمامور
به مشتملا عليه في الواجبات التوصلية مطلقا لما علم عدم توقف حصول الغرض
منها على ازيد من ايجاد فرد منها فيكتفى فيها بمجرد الاتيان بها كيف ما اتفق و
اما الواجبات التعبدية العرفية وان علم اعتبار كون الداعي للاتيان بها
هو الامر في حصول الغرض منها لكن علم عدم توقف الغرض منها على ازيد من ذلك
ايضا للقطع بان غرضهم فيها انما يتعلق باستعلام حال العبد واظهار حاله للخصم
من حيث عدم كونه بالنسبة الى مولاه في مقام التمرد والعصيان وعدم كونه
تابعا لهوى نفسه وشهوة نفسه ومن المعلوم ان هذا الغرض يحصل بمجرد الاتيان
بها مع عدم كون الداعي للاتيان هو الامر فلذلك فيهم يكتفون بمجرد ذلك
اما العبادات الشرعية فلما لم يكن الغرض منها ذلك بل الغرض منها انما هو تكميل
العبد وتقربه الى حضرة الملك الجليل فلا نعلم حصول ذلك الغرض بمجرد الاتيان
بها بداعي الامر لامكان توقفه على ازيد من ذلك فيحتمل ومعه لا يحكم العرف
بتحقق الطاعة المعتبرة لما عرفت من انها انما يكون مع الاتيان بالمامور به على وجه
يحصل الغرض وهم لا سبيل لهم الى ان غرض الشارع يحصل بمجرد الاتيان بها بداعي
الامر كما انه لا سبيل لهم الى اخراجه ايضا لو لا ورود الادلة الشرعية المبينة لها

في

فالجملة فيجب الاحتياط بالاتيان به مشتملا على ذلك المحتمل الاعتبار واما ثانيا
ان الاطاعة بمعنى الاتيان بالمامور به على وجه يحصل الغرض لانه يحكم العقل
وكل امر يشي بطلب الاتيان به على ذلك الوجه يحصل الغرض المقصود من الامر
سواء كان هو الشارع او غيره وسواء كان ما يطلبه ويامر به من التعبديات
او التوصليات غاية الامر انه اذا كان غرضه في بعض المواد موقوفا على امر لا يكون
اعتباره في الامر الابتدائي يطلبه بامر اخر وكيف كان فنظره في كل مورد انما هو
ايجاد المامور به على وجه يقوم بغرضه وهذا مفهوم مبين ولا شك فيه بوجه
والشك في اعتبار شيء في حصول غرضه بعد فرض تشخيص المامور به انما يرجع
الى الشك فيما يتحقق به المطلوب فيجب الاحتياط باتيان المشكوك اجمع من غير فرق في
ذلك بين الاوامر الشرعية والعرفية فاعلم انه لو فرض حصول الشك لهم في بعض
الموارد في ذلك يحكمون بالاحتياط ولا يعذرون التارك له على تقدير مخالفة
الواقع هذا تمام الكلام في بيان المناقشة المذكورة ويتجه عليها انه على تقدير
تسليم ان الطاعة المعتبرة عند العقلاء واهل العرف حتى في واجباتهم التعبدية
انما هو الاتيان بالمامور به على وجه يحصل غرض الامر يمتنع من كون البحث من
موارد تبين مفهوم المطلوب ورجوع الشك الى ما يتحقق به وتوضيح ان الذي
يعتبره الامر في مطلوبه ليس هو عنوان المحصل لغرضه بل انما هي العناوين التي
المحصلة له فعلى تقدير توقف غرضه على كون الداعي للاتيان هو الامر اراد هو

هو معرفة الواجب تفصيلاً انما يقصد خصوص عنوان الاتيان به بداعي الامر مع
معرفته تفصيلاً وعنوان المحصل انما هو عنوان منتزع من تلك الامور باعتبار
توقف الغرض عليها والشاهد على ذلك هو الوجدان فانا في مقام الطلب
شيئاً لغرض انما نطلب ذلك الشيء بعنوانه الخاص لا ان الداعي الى طلبه هو كونه
محصلاً لغرضنا المقصود فاذا كان المعتبر هي العناوين الخاصة فالشك في
اعتبار شيء فيها في المطلق يوجب اجماله وحيث انه في مورد البحث مردد بين
الاقل والاكثر يكون المرجع فيه هي اصالة البراءة ولو كان العبرة في احكام الشك
بالمفاهيم المنتزعة لما صح الرجوع اليها في مقام الشك في جزئية شيء
او شرطيته للمأمور به لامكان انتزاع مفهوم مبين هنا ايضاً ولو كان هي
عنوان المطلوب فيقال انا قد علمنا باشتغال ذمتنا بالمطلوب من الشارع والشك في
جزئية شيء او شرطيته راجع الى ما يتحقق به المطلوب فيجب الاحتياط وهو كما ترى
وبالجملة العبرة انما هي بتعيين نفس ما اعتبر في مقام التكليف والطلب لا
بتعيين المفاهيم المنتزعة منه والحاصل انه بعد تسليم امكان اخذ الاطاعة
وما يرجع اليها في المطلوب ولو بامر غير الامر بباقي الاجزاء والشرائط لا محيص عن التزام
رجوع الشك في اعتبار اصل الطاعة او خصوصيته فيها بعد ثبوت اعتبار اصلها
في الجملة الى الشك في المكلف به واجماله فلا بد معه من اعمال قواعد اجماله ومن
المعروف عندنا ان مع تردده بين الاقل والاكثر يكون المرجع في الزائد المشكوك

في

هي اصالة البراءة لا الاحتياط كما في مقام الشك في جزئية شيء للواجب او شرطيته له
لان المعهود من الشك في الجزئية والشرطية وان كان الشك في جزئية شيء
او شرطيته للمأمور به بالامر الابتدائي الا ان العقل لا يفرق بينه وبين ما كان
على تقدير اعتباره معتبراً بامر آخر متمم للاول اذ العبرة في نظره انما هو بقبح
المؤاخذة والتكليف من غير بيان له من غير فرق بين ان يكون التكليف على
تقديره بامر واحد او بامرين والاطاعة بمعنى الاتيان بالمأمور به على وجه
تحصيل الغرض انما يلزم وجوبها فيما اذا تمت الحجة من المولى فيما يحصل الغرض لعدم
دلالة شرعية على وجوب تحصيل الغرض فضلاً عن دلالته على وجوبه مطلقاً وغاية
ما يحكم به العقل انما هو تحصيل الامن من العقاب على مخالفة التكليف المحتمل و
بعد فرض استقلاله بقبح التكليف بلا بيان لا يبقى احتمال العقاب حتى يجب
الاحتياط تحصيلاً للامن من هذا بالنظر الى حكم العقل بالبراءة واما بالنظر الى
الادلة فالامر اوضح لوضوح عدم الفرق في ادلة البراءة بين المقامين بوجه
فلو فرض توقف العقل في اتحادهما في الحكم يكفي في تحصيل الامن من العقاب
فيهديه اطلاق تلك الادلة في اتحادهما فاللازم بحكم العقل انما هو الاتيان بمطلوب
الشارع على تقدير تمامية الحجة منه عليه دون تحصيل غرضه ثم لو فرض كون
الامر هنا دائراً بين الادلة الشرعية في الحقيقة للغايات بان يكون تلك الاوامر
المتعلقة بما يحصلها غيرية فلا بد من رعاية قواعد الشك بالنسبة الى

تلك الاغراض وحيث ان الغرض في كل واجب معنى بسيط لا يجري فيه قواعد
الاقل والاكثر بل لا بد من الاحتياط بالاتيان بجميع ما يحتمل مدخليته فيه
سواء كان ذلك المعنى مبينا معلوما او مشكوكا مرددا بين امرين اذ على الشك
يكون المورد من موارد تردد الحكم بين المتباينين وعلى الاول يكون من
موارد تبين نفس المكلف به مع الشك فيما يحققه وعلى كل حال لا سبيل
للمصير الى اصالة البراءة لكن التحقيق خلافه لان الاوامر المتعلقة بنفس الواجبات
الحاصلة لها ظاهرة في كونها متعلقة بها مطلوبة نفسا وليس وراءها اوامر اخر
متعلقة بالاغراض حتى يكشف بها كون تلك الاوامر غيرية بالنسبة اليها هذا
كله بناء على امكان اخذ الاطاعة وما يرجع اليها في المتعلق النفسي الشرعي ولو بامر
اخر كما هو المفروض في المناقشة المتقدمة لكن الظاهر امتناع اخذها فيه مطلقا ولو بامر
واحد فقد عرفت الاشارة الى وجه الامتناع فيه واما بامرين فلان الامر
الثاني على تقديره يكون هو الامر النفسي الشرعي حقيقة ويكون الامر الاول
المتعلق بسائر الاجزاء والشرائط غيريا ومن المعلوم انه يتوقف اطاعة متعلق
الامر الاول على الامر به ولانه يصح اطاعة امر الشارع اولا بسائر الاجزاء والشرائط
موطئة للامر الثاني وتحقق لموضوعه واعطاء للقدرة والتمكن للمكلف في
امتثال الامر الثاني وبالجملة الامر النفسي هو الامر الداعي الى جميع اجزاء المتعلق ولو اجمالا
والاطاعة على تقدير اخذها في المتعلق لا يدعو اليها وغيرها الا الامر الثاني

فيكون

فيكون الامر النفسي هو الاول ومن المعلوم للمتامل عدم صلاحية الاطاعة
ولو كانت هي باعتبار خاص للامر النفسي المولوي الذي هو منشأ للثواب
والعقاب اما اولا فلانها لو كانت مرتبة منها صالحة لتعلق الامر بها لكانت
كافة مراتبها كذلك لعدم مزية لمرتبة منها على اخرى فيجب ان يؤمر بها في كل مرتبة
فاذا صلحت اطاعة الامر بسائر الاجزاء والشرائط في مورد البحث للامر فلا شبهة
في ان لذلك الامر الثاني ايضا اطاعة اخرى مساوية لاطاعة الاول فيجب الامر بها ايضا
ثم ينتقل الكلام الى الامر الثالث والرابع وهكذا فيتسلسل الاوامر بالملاك المتقدم
مثله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاطاعة بمعنى الاتيان بالمامور به على
وجه يحصل الغرض او بداعي الامر بمعنى انه يمكن في كل مرتبة سواء تحقق
منها في سائر المراتب واما ثانيا فلان لازم الامر بالاطاعة نفسا بالامر الشرعي
المولوي تعدد الثواب لان الاطاعة من الامور التي لازمها الثواب عقلا و
لو لم يؤمر بها اصلا فان سائر الواجبات المشروطة بها وان كانت تعبدية
بالنسبة اليها ويتوقف الثواب عليها على الاتيان بها على وجه الطاعة لكن
نفس الاطاعة لا يعتبر فيها امر في صحتها او ترتب الثواب عليها بل الصحة
والثواب فيها يدوران مدار تحقق موضوعها في الخارج وهنا كعنوان التذلل
والخضوع لله والركوع والسجود ونحوه من العناوين التوصلية الغير المعتبرة
فيها نية القربة والاطاعة كان القربة ماخوذة في موضوعها او المتوقف عليها

انما هو متحقق في موضوعها في الخارج فاذا تحققت هي فيه فلا يتوقف صحتها والثواب
عليها على نية قربة اخرى فاذا كان المقصود من وجوبها شرعا اتيانها فلا بد
ان يكون لذلك الاتيان ثواب اخر بمعنى استحقاق ثواب اخر على الطاعة المضافة
مع الطاعة الاولى وهو كما ترى لوضوح ان العبادات الشرعية ليس عليها الا
ثواب واحد ولو سلمنا عدم وضوح ذلك فلا شبهة في بعده جدا هذا مع
ان الوجه الاول كفى حجة على المدعى من غير حاجة الى الثاني اصلا فاذا ثبت
اشتراط اخذ الاطاعة في المامور به مطلقا ولو بامرين فاعتبارها مطلقا او على وجه
خاص على تقديره لا بد ان يكون لاجل مدخليتها في الغرض المقصود من
الامر بمعنى تمامية المامور به بدونها من حيث تقوم المامور به بها في الذهن
بل انما هي كالمقدمات الخارجية له غير داخلة في حقيقته ويكون اعتبارها
على تقديره لاجل مدخليتها في حصول الغرض منها لان المامور به بعد
ثبوت الامر به يتوقف اسقاطه والخروج عن عهدته على الاتيان به على وجه
يحصل الغرض المقصود منه من غير فرق بين كونه واجبا تعبديا او توصليا
الا ان الغرض في التوصلي منه لا يتوقف على ازيد من ذات الفعل فيحصل الفراغ
منه بمجرد الاتيان بذاته كيف ما اتفق ومن هنا يشكل المصير الى اصالة البراءة عند
الشك في اعتبار الاطاعة في المامور به مطلقا او على وجه خاص بعد احراز سائر
الاجزاء والشرائط للمامور به وتشخيصها من الادلة الشرعية كما هو المعروف في

محل

محل البحث لان المركب من سائر الاجزاء والشرائط ح تمام المامور به والمفروض قيام
الحجة عليه باحرازه الامر به فيرجع الشك في اعتبار الاطاعة مطلقا او على وجه خاص الى
الشك في اسقاطه والخروج عن عهدته بالاتيان به بدونها مطلقا او على وجه
خاص بعد قيام الحجة عليه مع تبينه ومن المعلوم انه بعد العلم باشتغال
الذمة بشيء كذلك بحيث يحصل الفراغ منه على سبيل الجزم وهو لا يحصل الا بالاتيان
به على وجه يقطع بحصول الغرض المقصود من الامر والقطع بكونه محصلا متوقف
على الاتيان به مشتملا على ما يحتمل اعتباره في الغرض والحاصل انه اذا كان
تمام المامور به هو المركب من سائر الاجزاء والشرائط والمفروض تشخيص تلك الاجزاء
والشرائط فيكون المورد من موارد العلم بالمامور به مع تبين مفهومه
فيكون الشك في اعتبار الاطاعة مطلقا او على وجه خاص راجعا الى الشك في
طريق اسقاطه ومن المعلوم انه لا مساس لاصالة البراءة بتلك الموارد فيجب
الاحتياط باتيانه مشتملا على ما شك في اعتباره تحصيلا للعلم بالسقوط والفراغ
عن عهدة اللازم بحكم العقل بعد العلم باشتغال الذمة بواجب كذلك ومن هنا
ظهر انه اذا دار الامر في واجب بين كونه تعبديا او توصليا بعد تشخيص
سائر اجزائه وشرائطه من الادلة الشرعية والعلم بها يكون مقتضى الاصل
هو البناء على تعبديته دون توصليته خلافا لاصالة البراءة لان اعتبار وقوعه
بداعي الامر على تقديره لا يعقل قيدا للمامور به بل يمتنع كما عرفت بالوجه

ان يكون للاجل مدخلية في الغرض المقصود منه المتوقف على سقوط الامر
فيكون الشك في اعتباره راجعا الى سقوط الامر وحصول الفراغ منه بعد
فرض تبين المامور به واتيانه الامر به فلا معنى للرجوع فيه الى اصالة البرائة
وظهر ايضا اندفاع ما يتوهم من ان فرض كون تمام المطلوب والمامور به هو المركب
من ساير الاجزاء والشرايط المعلومة بالفرض يناقض الشك في اعتبار الاطاعة
في سقوط الامر به لان الاتيان بتمام المامور به يلزمه عقلا سقوط الامر عنه
وقبح المؤاخذة من المولى لانها انما يصح منه اذا دخل المامور بالمطلوب فيؤاخذه
ويعاقبه معللا بعدم اتيانه بما امر به واما مع ادائه على وجه الكمال فيقبح
منه المؤاخذة والعتاب لعدم حجة له عليه ح وحاصل الدفع انه اذا احتمل
مدخلية الاطاعة في سقوط الامر فلا يحصل منه العلم بكون تمام المامور به
هو المركب من ساير الاجزاء والشرايط لان اعتباره في سقوطه لا بد ان يرجع
الى اعتباره في المامور به شرطا او شطرا فيكون الشك في اعتباره راجعا
الى الشك في نفس المامور به فيكون المورد من موارد اجمال المامور به
لا تبينه وان علم ان المركب من ساير الاجزاء والشرايط تمام المامور به هو
ملازم للعلم بكونه مسقطا ايضا فلا معنى معه للشك في اعتبار شيء اخر في
اسقاط الامر وتوضيح الاندفاع انه لا ينحصر جهة اعتبار شيء في جزئيته
للمامور به او شرطيته له بل قد يكون من جهة مقدميته لحصول الغرض

المتوقف عليه سقوط الامر بعد اشتغال الذمة به مع خروجه عن المامور به
وانما يكون معقولية اسقاط الامر لاداء المامور به لان اداءه انما هو
بالاتيان بنفسه واسقاطه انما هو بالاتيان به على وجه يحصل الغرض فلا يكون
اداؤه مسقطا للامر به لعدم وفائه بالغرض المقصود من الامر وجهة لاعتبار
الاطاعة على تقدير اعتبارها منحصرة في الثانية كما عرفت من امتناع اعتبارها
في المامور به بوجه وبتقريب اخر احسن انه لا شبهة في اعتبار الاطاعة في
العبادات في الجملة بمعنى توقف سقوط الامر بها عليها كك لان اتيانها بداعي
الامر معتبر فيها لا محة واعتبارها كك ليس الا من ناحية العقل بالبديهية لو فرضه
من الحكيم ثم ويكفي به حجة في جوازه عقلا ومن المعلوم بمكان امتناع اخذها
بهذا المعنى ايضا في المامور به فلا مناص عن التزام كون اعتبارها بهذا المعنى
لاجل توقف السقوط عليها وكونها اسقاطا للامر لا اداء للمامور به فثبت ان الاتيان
بالمامور به لا يلازم سقوط الامر عقلا فلا ينافي فرض كون تمام المطلوب هو المركب
من ساير الاجزاء والشرايط الشك في اعتبار الاطاعة مطلقا او على وجه خاص
في سقوط الامر وما ذكر من عدم حجة للمولى على العبد اذا اتى العبد بتمام المامور به
مدفوع بان الحجة القاطعة انما هو الاتيان بالمامور به على وجه يحصل الغرض
لا مط الا ترى انه اذا امره المولى بشيء مع كون غرضه الاتيان به بداعي الامر
يقبح له مؤاخذته وعقابه اذا لم يات كك بل اتى بذات الشيء مع ان المامور به

تمام المامور به لا هو مع تقييده بكون الداعي للاتيان به هو الامر لامتناع
تقييده به كما عرفت ثم انه دام ظله قد استشهد لما ربين كون الاطاعة على
تقدير اعتبارها استقلالا للامر لا اداء للمامور به وما خوذة فيه بالوجدان
ايضا بتقريب انا نجد من وجداننا في موارد علم اعتبارها في الجملة ان المامور به
هو المركب من غيرها من الاجزاء والشرايط وانها خارجة عنه وان الاحتياج
اليها انما هو لاجل توقف الغرض عليها انتهى اقول تمامية هذا مع قطع النظر
من الدليل العقلي المتقدم مشكلة ومع ملاحظته يكون الاعتماد على ذلك
الدليل عليه فلا يكون هذا وجها اخر بيانه انه مع الغض عن ذلك الدليل
يمكن الخدشة في هذا الذي ذكره دام ظله بانه قد يشتبه الوجدان فيحتمل قويا
بهذا من جهة انه يرى امتناع اعتبار الاطاعة في الامر الابتدائي مع انه يرى
ان الامر لا يسقط بدونها فيتخيل من هذا ان تمام المامور به هو متعلق الامر
الاول وان اعتبارها انما هو من جهة توقف الغرض عليها فيكون هي طريقا
لاستقلال الامر لا اداء للمامور به بامر اخر فيتوقف تمامية هذا الوجه على ثبوت
امتناع اعتبارها فيه مطلقا فلا مناص في تتميمه عن الالتجاء الى الوجه المتقدم
ومعه لا حاجة الى هذا التطويل وقد بينا فيما مضى كفاية الوجه المتقدم في
لزوم الاحتياط بان غاية ما يترتب عليه امتناع اخذ الاطاعة بجملة معينها مطلقا
او على وجه خاص في المامور به وان اعتبارها على تقديره لا بد ان يكون

من

من جهة توقف حصول الغرض عليها وهذا بمجرده لا ينهض حجة على لزوم
الاحتياط بل يحتاج اثبات لزومه الى ثبوت مقدمة اخرى وهي لزوم تحصيل
الغرض مع تحققه مع الجهل بما يحصله وهو ممنوع لعدم ما يدل عليه من الشرع
والعقل ايضا لا يساعد عليه مع ان اختيار الرجوع الى اصالة البراءة في مسئلة
الشك في جزئية شيء للمامور به او شرطيته له ينافي القول بلزوم تحصيل
الغرض في محل الفرض ضرورة ان الجزء المشكوك او الشرط كذلك على تقدير
اعتباره مما يتوقف عليها حصول الغرض فتجويز تركها ينافي ايجاب تحصيل
الغرض مطلقا ولو ادعى اختصاص وجوب تحصيله في صورة الشك فيما يحصله
بما اذا كان المشكوك على تقدير اعتباره خارجا عن المامور به فيدفع
به التناقض المذكور ليدفعه ان الحاكم بلزوم تحصيل الغرض مع الشك
فيما يحصله على تقديره هو العقل ومن المعلوم من له ادنى تامل ان
مجرد الاختلاف بين المقامين بكون المشكوك في احدهما على تقدير
اعتباره معتبرا في المامور به وفي الاخر خارجا عنه معتبرا في تحصيل الغرض
لا يصلح فارقا عند العقل بينهما فلا فرق بينهما اصلا فلا معنى لهذا التفصيل
بوجه فلا بد اما من القول بعدم لزوم تحصيل الغرض عند الشك فيما يحصله
مطلقا واما من القول بلزوم تحصيله كذلك والثاني يلزمه التناقض المذكور على
من قال بالبراءة في تلك المسئلة ولا اقل فيكفينا منعه الوجه المتقدم فلزوم الاحتياط

في المقام كما عرفت والجواب عن هذه المناقشة مع توقف تمامية الوجه المتقدم
على المقدمة المذكورة توضيحه ان الكلام على تقدير كون الاغراض من
الاوامر بكون المطلوب النفسي الذي يتعلق به التكليف الشرعي هو الافعال المحصلة
لها كالصلوة والصوم والحج وغيرها فلا وجوب لتحصيل تلك الاغراض شرعا
بوجه والعقل ايضا لا يحكم بلزوم تحصيلها ابتداء بان يكون موضوع حكمه
باللزوم هو عنوان تحصيل الغرض من حيث انه هذا العنوان حتى يرد على
تقديره حكمه بلزوم الناقص المذكور بل انما يحكم بلزوم اسقاط الطلب
عن الذمة بعد ثبوت اشتغالها به والمفروض اتفاق العقلاء في جميع موارد
التكاليف العرفية تعبدية كانت او توصلية بعد ثبوت اشتغال الذمة
بشيء انما هو اداؤه للشيء على وجه يحصل منه غرض المولى بمعنى انهم
لا يعذرون العبد اذا لم يؤده كذلك بل يجوزون المؤاخذة من المولى و
يذمون العبد على ذلك بخلاف ما لم يثبت اشتغال الذمة به فانهم ح لا
يلزمون العبد باصل الفعل فضلا عن الاتيان به على وجه يحصل معه
الغرض بل يعذرونه ويقبحون مؤاخذته على مخالفة الغرض على تقدير ثبوتها
وهذا هو الحال في الاوامر الشرعية ايضا لان الشارع كاحد من الموالي العرفية
في باب الطاعة والمعصية والموظف عنده هو الموظف عند العرف بالضرورة
واذا لم يكن العبد معذورا وجاز عقابه اذا لم يؤد التكليف على الوجه

المذكور

المذكور فيما اذا ثبت اشتغال ذمته بتكليف فاللازم عليه بحكم العقل
ان ياتي بالمكلف به في تلك الحال على الوجه المذكور تحصيلا لفراغ ذمته
واسقاطه عن ذمته فلزوم تحصيل الغرض انما جاء من جهة لزوم اسقاط
التكليف وتفريغ الذمة فيه لكونه مقدمة له ومن المعلوم ان لزومه
من تلك الجهة في الحقيقة انما هو لزوم تحصيل ما يتوقف عليه وهو الاسقاط
فليس هو من حيث عنوانه الخاص مورد الحكم العقل باللزوم بل انما موضوعه
الاولي هو عنوان الاسقاط فاذا كان لزومه من جهة مقدمته للاسقاط
فيدور لزومه نفيا واثباتا مدار ما عرفت اختصاصه بلزوم الاسقاط بصورة
ثبوت التكليف وهو بالنسبة الى الجزء والشرط المشكوك اعتبارهما في المكلف
به غير معلوم فلا يجب تحصيل العلم بسقوطه على تقدير ثبوته واقعا حتى
يجب الاتيان بالجزء والشرط المشكوكين مقدمة له وبعبارة اخرى ان الجزء
والشرط المشكوك في اعتبارهما انما كان على تقدير اعتبارهما داخلين في
المكلف به ومأخوذين فيه فالشك فيهما موجب للشك في المكلف به فليس
هناك تكليف ثابت بامر مبين حتى يجب الاحتياط بجميع ما يحتمل مدخليته
في الغرض مقدمة للعلم بسقوطه هذا بخلاف المقام فان المشكوك في اعتباره
هنا على تقدير اعتباره غير قابل لاخذه في المكلف به والغرض في نحو
سائر ما اعتبر فيه فيكون سائر ما اعتبر فيه هو تمام المكلف به وهو امر

مبين والتكليف به معلوم بالفرض فيجب الاحتياط به على وجه يقطع
بحصول الغرض منه تحصيلا لاسقاط ذلك التكليف فالفارق بين
المقامين انما هو ثبوت التكليف في احدهما بامر مبين المقتضي لشغل
الذمة واسقاطه وعدم ثبوته في الآخر كك نعم منشاء هذا الفرق انما هو
كون المشكوك في احدهما قابلا لاعتباره في المكلف به دون الآخر فهو قابل
لذلك لكن العبرة انما هي بنفس هذا الفرق لا بمنشائه والحاصل انه كلما ثبت
التكليف بامر مبين لا يعذر المكلف في الاتيان بمتعلقه على وجه يفوت معه
الغرض بل يقبح عند العقلاء ان يؤاخذه المولى ويعاقبه فيما لو اتى به
على وجه يحصل الغرض وبدونه لا يخرج عن عهدة التكليف بل هو باق
على حاله ومن المعلوم لزوم تحصيل الفراغ منه بعد ثبوته كك واسقاطه
على سبيل اليقين المتوقف على الاتيان بمتعلقه على الوجه المذكور فيجب
الاحتياط فيما اذا شك في مدخلية شيء في تحصيل الغرض منه بتحصيل ذلك
المشكوك ايض وهذا بخلاف ما اذا لم يثبت التكليف راسا او ثبت في الجملة
ودار متعلقه بين الاقل والاكثر كما في تلك المسئلة اذ على الثاني يكون اصل
التكليف بالنسبة الى الزائد مشكوكا بدوا ايض فلا يجب اصل الاتيان بمتعلقه
فضلا عن الاتيان به على الوجه المذكور بل اللازم هناك هو الاتيان بالاول
لتمامية الحجة عليه على تقدير كونه هو المطلوب الواقعي فان قلت ان التكليف

بالاول

بالاول هناك معلوم مبين وهو امر مبين فيجب تحصيل الفراغ منه على الوجه
المذكور المقتضي للاحتياط بتحصيل جميع ما يحتمل مدخليته في تحصيل
الغرض ومما يحتمل مدخليته في تحصيل الغرض منه هو الجزء المشكوك او الشرط
كك فيجب الاحتياط بتحصيلها ايض قلنا توقف سقوط الامر والفراغ منه على
الاتيان بمتعلقه على وجه يحصل الغرض انما هو فيما اذا امكن تحصيل الغرض
على سبيل اليقين وهذا هناك غير ممكن اذ غاية الامر ان ياتي المكلف بالجزء
والشرط المشكوك ومن المعلوم انه لا يحصل بمجرده العلم بحصول الغرض
لاحتمال توقفه على معرفة الواجب تفصيلا والمفروض الشك فيه هناك
ومعه لا يمكن معرفته كك فلا يمكن تحصيل الغرض قطعا فلا يتوقف سقوط
الامر هناك على تحصيله كك لاستلزام بقائه للتكليف بما لا يطاق وهذا
بخلاف المقام اذ المفروض فيه تشخيص الواجب من غيره ومعرفته تفصيلا
فيتوقف سقوط الامر على الاتيان به على وجه يقطع معه بحصول الغرض
فان قلت قد يكون المكلف به قاطعا بعدم مدخلية معرفة الواجب تفصيلا
في حصول الغرض فيتمكن من تحصيل الغرض على سبيل القطع باتيان
الجزء المشكوك او الشرط كك فلازم ما ذكرت لزوم الاحتياط عليه في الجزء
والشرط المشكوكين مع ان القائل بالبرائة في تلك المسئلة لا يفرق بينه
وبين من شك في اعتبارهما في الرجوع الى اصالة البرائة في الجزء والشرط

المذكور في اعتباره قلنا نعم لا يخفى ان القائل بالبرائة هنا دين من
استقل اعتباره هاد بين من علم مدخليتها لكن نقول ان الغرض بما
وانما هو نفي لزوم تحصيل الغرض قطعا حتى الشك في اعتباره مع شكه
في شرطيته شيئا او جزئيته للمأمور به لعدم تمكنه من تحصيله بل نحن جعلنا
عدم تمكنه منه علة لنفي لزوم تحصيل الغرض كلا ولو بجعل تمكنه منه
علة للزومه بان يكون سقوط الامر دائرا مدار التمكن منه نفيا واثباتا
بان يكون التمكن منه علة لثبوت التوقف حتى يرد ما ذكره وقولنا
توقف سقوط الامر قولنا فيما اذا امكن تحصيل الغرض ان المراد بما انه على
تقدير توقفه على تحصيل الغرض ان يتوقف عليه في تلك الصورة لا انه يتوقف
عليه فيما علم فتم والتحقيق في الجواب ان الشك في جزئيته للمأمور به او شرطيته
له على تقدير كون الواجب عليه واقعا هو الاكثر المشتمل عليهما معذور فيه
لمكان الجهل بنفي عذر ملزوم بالاكثر شرعا ولا عقلا حتى يجب عليه تحصيل الغرض
منه بل ذمته فارغة عنه ابتداء ومدخلية الجزء والشرط المشكوكين في
الغرض على تقديرهما انما هي على تقدير كون الواجب واقعا هو الاكثر المشتمل
عليهما واما على تقدير كون الواجب واقعا هو الاكثر المشتمل عليهما واما على تقدير
كونه هو الاقل فعدم مدخليتها فيه معلوم وذلك الشك انما هو يكلف في
مرحلة الظاهر بالاول بحسب فاللازم عليه الاتيان به على وجه يحصل الغرض

على

على تقدير كونه هو الواجب واقعا لا مطلقا ومن المعلوم ان حصوله بدون
ذينك الشرط والجزء على ذلك التقدير معلوم والحاصل انه لم يكلف في
مرحلة الظاهر الا بالاول فيجب عليه الاتيان به على وجه يحصل الغرض من الامر به
على تقدير كونه هو الواجب عليه واقعا ومن المعلوم ان حصوله على ذلك
التقدير غير متوقف على ذينك الجزء والشرط المشكوكين فيحصل الطاعة
الامل المستقلة للامر به على تقدير كونه هو الواجب بالاتيان بنفسه من
دون ضمه الى الزائد المشكوك اعتباره فان قلت ما ذكرت من لزوم الاطاعة
بمعنى الاتيان بالمكلف به على وجه يحصل غرض المولى ممنوع لانه على
تقديره مأخوذ من العقلاء كما ذكرت ومن المعلوم انهم لا يعتنون على
امر من باب التعبد العرفي فيما لم يحكي من تعبدهم به كما هو حالهم
في باب الطاعة والمعصية في اوامرهم بل لابد ان يكون مبنيا على حسن الشئ
او قبحه بان يكون ترك الاطاعة بالمعنى المذكور قبيحا عقليا عندهم
بل بمجرد التقبيح ايضا لا يكفي في استحقاق العبد العقاب من المولى بل
لابد ان يكون هو على تقديره من جهة كون ترك الاطاعة بالمعنى المذكور
تضييعا لحق المولى اللازم على العبد عقلا الوفاء به كما في مسئلة البحث
وقبح ترك ما بذلك المعنى ثم فضلا عن كونه تضييعا لحق المولى اللازم على
العبد قلنا لا ينبغي الارتياب في ان من حق المولى على العبد اللازم عليه

اذا امره بشئ لطاعة امره بالمعنى المذكور بحيث يستحق العقاب منه اذا تركها
بعد اشتغال ذمته بالامر ونفى به حجة يحكى بها العقلاء عقابه وذمهم العبد اذا
لم يطعه كما بعد الاعتراف فان بنائهم على ذلك لابد ان يكون مبنيا على انحى القبح
فان نفى بذهم العقاب ح كاشف قطعى عن كون الاطاعة بذلك المعنى حقا لازما
على العبد نعم لا يلزم على العبد تحصيل غرضه اذا لم يثبت اشتغال ذمته بالفعل
المحصل له الا ان يكون نفس الغرض مامورا به بعينه او اجماله اذا لم يكن مرددا
بين الاقل والاكثر والكلام فى المقام كما عرفت على تقدير عدم كونه هو المامور به
وكونه بكون الواجب هو نفس الفعل دون تحصيل الغرض الا انه يشترط فى
حصول الفراغ منه بعد اشتغال ذمة العبد به وقد ظهر مما حققنا الى هنا
عدم استقامة الدليل الذى ذكرناه اولا لنفى اعتبار معرفة الواجب تفصيلا
لما اشرنا اليه من ان كفاية الاتيان بالواجب بدونها فى الاوامر العرفية انما هى
لاجل العلم بعدم توقف غرضهم فى اوامرهم التعبدية على ازيد من الاتيان
بمتعلقها بداعى الامر لا ان الحق اللازم على العبد فى تلك الاوامر هو مجرد ذلك
بل اللازم عليه عندهم ايضا فى كل امر هو الاتيان بمتعلقه على وجه يقطع بحصول
الغرض معه فتلخص مما حققنا انه اذا شك فى اعتبار شئ فى حصول الغرض من
الامر مع كون ذلك الشئ على تقدير اعتباره غير قابل لاعتباره فى المامور به
مطلقا ومع تشخيص سائر الامور المعتبرة فى المامور به يكون مقتضى الاصل هو

لزوم

لزوم الاحتياط بالاتيان بالمامور به مشتملا على ذلك الشئ المشكوك فى اعتباره تحصيلا
للفراغ اليقينى من الامر المعلوم المتعلق بامر مبين المقتضى للزوم الفراغ كما
فيجب الاحتياط فى مسئلة اعتبار معرفة الواجب تفصيلا بالاتيان بالواجب المشكوك
اعتبارها فيه مع معرفته كما ان اذا كان مقتضى الاصل فى هذه المسئلة هو اعتبار
معرفة الواجب تفصيلا فهل الى الخروج منه من سبيل الذى يمكن الالتجاء اليه
فى ذلك المساعد وعلى سبيل منع الخلو احدها دعوى جريان اصالة البرائة فى
نفى اعتبار معرفة الواجب تفصيلا فى الغرض بدعوى وجود المناط لها فى مقام
الشك فى اصل التكليف او فى جزئية شئ او شرطيته للمكلف به بعد ثبوت التكليف
فى الجملة بعينه فيما اذا كان المشكوك الاعتبار على تقدير اعتباره معتبرا فى الغرض
دون المامور به بتقريب ان المناط فى غير المقام انما هو قبح المؤاخذة على تفويت
الواقع مع جهل المكلف به اذا كان دفع الشبهة من شان الشارع وهو بعينه
موجود فى المقام لانه فيه جاهل بدخلية المعرفة التفصيلية فى الغرض المقصود
له ورفع ذلك الجهل انما هو من شان الشارع لعدم طريق لغيره اليه اذ لا طريق
لاحد الى معرفة ما يتوقف عليه اغراض غيره الا ببيان ذلك الغير فليس المقام مما
يكون للعرف او لعقولنا طريق اليه والحاصل ان المناط هو قبح المؤاخذة على فوت
الواقع بغير بيان مع كون البيان على تقديره منحصرا فى بيان الشارع وهو موجود
فى المقام على نحو وجوده فى سائر الموارد ولزوم الاحتياط فيما يكون طرفا للاستطا

انما هو فيما اذا لم يكن بيان المسقط على تقدير اعتباره مخصوصا به وبالجملة العقل
مستقل بقبح المؤاخذة من المولى على ما فات منه من مطلوبه او اغراضه مع
جهل العبد بالحال وعدم طريق له الى الواقع الا بيان المولى اذ الاحتياط ليس
طريقا محرزا للواقع والاخذ بالمشكوكات البدوية عليه ولا طريق له اليه سواه فيكون
فوت الواقع على تقديره مستندا الى المولى فهو بمداخل بمقصوده فليس له مؤاخذة
العبد على فوته في تلك الحال هذا غاية ما يمكن ان يوجه به جريان البراءة في المقام
لكن الانصاف انه لا مساس لها بالمقام بوجه لانها مختصة بموارد الشك في التكليف
بان يكون المشكوك على تقدير اعتباره معتبرا في المكلف به ومورد للتكليف
الشرعي النفسي لان مدركها انما هو قبح التكليف بلا بيان ومقدمات معرفة الواجب
تفصيلا على تقدير اعتبارها انما هي معتبرة في الطاعة وهي غير قابلة للتكليف
الشرعي بل غاية ما يتعلق بها انما هو الطلب الارشادي فعدم التكليف الشرعي
بنفس الواجب معلوما فيجب الخروج عن عهدته قطعا وهو لا يكون الا بالاحتياط
بالاتيان به ممتازا عن غيره ومع الغض عما من امتناع تعلق التكليف الشرعي
بالاطاعة وتسليم امكان تعلقه بها ايضا لا يجدي اصالة البراءة في دفع الاحتياط
المذكور لان غاية ما يترتب عليها انما هي معذورية المكلف في معرفة الواجب
تفصيلا على تقدير التكليف بها واما معذوريته في مخالفة ذلك الواجب فسقوط
الامر به منها من اللوازم العقلية لعدم اعتبار معرفة الواجب تفصيلا فلا يترتب

على

على جريان اصالة البراءة في معرفة الواجب فليست هي مؤمنة من العقاب المترتب
على عصيان ذلك الواجب فيجب الاحتياط المذكور تحصيلا للامن منه وهذا نظير ما
اذا علم بكون فعل واجب من الواجبات كفارة لمعصية من المعاصي لكن يشك
في جزئية شيء او شرطيته لذلك الواجب فانه لا يترتب على اصالة البراءة الجارية
في نفي جزئية ذلك الشيء او شرطيته له سقوط تلك المعصية جدا بل لو اراد اسقاطها
لابد من الاحتياط في ذلك الواجب بالاتيان به بجميع ما يحتمل مدخليته فيه شرطا
او شطرا وثانيهما الاطلاق ودليل بعض العبادات الواردة في مقام البيان وتتميم المطلب
في سائر العبادات بعدم القول بالفصل والمراد بالاطلاق هنا ليس هو المعهود
في باب المطلق والمقيد وهو عدم تقييد اللفظ الموضوع للطبيعة في مقام البيان
الموجب لظهوره في ارادة الطبيعة على الاطلاق فان التمسك بذلك الاطلاق انما يصح
في نحو ما يصلح لتقييد المطلق بالنسبة اليه والمشكوك في المقام غير صالح لذلك
كما عرفت غير مرة بل المراد به انما هو عدم بيان المشكوك مع كون المقام مقام
بيان تام مقصوده وبيان المشكوك ايضا على تقدير اعتباره منه بل انحصر على
بيان غيره في ذلك المقام وبعبارة اخرى المراد به عدم بيان الشيء مع ثبوتها
نفسه من وجوب العبادة وبعض ما يعتبر فيها مع كونه في مقام بيان تمام غرضه
ومقصوده وكان بيان اعتبار معرفة الواجب على تقدير اعتبارها منه ومن
شانه لعدم طريق اليه الا بيانه والاطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه في

مورد بان يحرز فيه تلك المقدمات الثلث اعنى كون المتكلم فى مقام بيان
تمام غرضه فيه مع عدم بيانه لما شك فى اعتباره فيه وكون بيان ذلك المشكوك
فى غرضه اصلا لان اعتباره فيه مع كونه فى مقام بيان تمام ماله مدخلية
فى غرضه نقض لغرضه وهو بصدد بيان مقصوده بجميع ماله مدخلية
فيه وهو ممتنع الصدور من الحكيم فكيف بالحكيم على الاطلاق تعم شانه
العزيز لكونه قبيحا اشد القبح وما يختص قبحه بما اذا كان المشكوك مما يجب بيانه
عقلا على تقدير ارادته وانما حيث يقبح عدم بيانه فى حد نفسه مع قطع
النظر عن كونه فى مقام البيان ايضا كما اذا كان تكليفا فانه قبيح عقلا بلا بيان
له بل يعم غير ذلك المورد مما لا يجب بيانه فى حد نفسه ايضا لان القبح المذكور
انما هو من جهة نقض الغرض وهو قصد بيان تمام مقصوده فيدور تحققه
مدار تحقق موضوعه وهو نقض الغرض وتحققه لا يختص بمورد بل يتحقق
فى كل مورد يكون المتكلم فى صدد بيان تمام مقصوده مع اهماله بيان
بعضه فظهر ان مدرك الاطلاق المذكور ليس هو مدرك اصالة البرائة بل
يعم غير مورد البرائة ايضا كما اذا كان المتكلم فى صدد بيان جميع المباحات
عنده واخل ببيان بعضها فان ذلك على تقديره نقض للغرض وقبيح
مع ان بيان المباح لا يجب فى حد نفسه عقلا فلا يقبح تركه فى حد نفسه
وبالجملة الاطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه فى مورد من الظهورات

الحالية

الحالية وهى معتبرة عند العرف كالظهورات اللفظية فيكون حجة على مؤديه
فاذا تحقق فى خطاب بعض العبادات بالنسبة الى معرفة الواجب تفصيلا
بان علمنا ان الشارع فى ذلك الخطاب فى صدد بيان تمام مقصوده بجميع
ماله دخل فيه ولم يبين اعتبار معرفة الواجب كذلك فيكون ذلك الخطاب حجة
فى عدم اعتبارها فى سائر العبادات بضميمة عدم القول بالفصل بينها و
بين سائر العبادات هذا لكن الانصاف عدم تحققه فى شىء من خطابات
العبادات اذ الظاهر ان كلا منها انما هو فى مقام بيان اصل تشريع العبادة فى
الجملة ولم يعلم كون واحد منها فى مقام بيان اصل تشريع العبادة فى الجملة
ولم يعلم كون واحد منها فى مقام بيان تمام الغرض مع انه على تقدير تحققه
فى بعضها انما ينفع فى مورده فقط واما فى سائر العبادات فلا اذ لم يعلم عدم
الفصل المذكور حتى يتم به المطلب بل التفصيل مصرح به من بعض حيث صرح
بكفاية مجرد نية القربة فى الصوم من غير اعتبار معرفة واجبات [illegible]
تفصيلا مع تصريحه باعتبار معرفة الواجب كذلك فى غيره من العبادات
وراجع وثانيها ان يدعى القطع بعدم مدخلية المعرفة التفصيلية فى العبادات
الشرعية ايضا بتقريب ان منشا احتمال مدخليتها فيها انما هو الاتفاق المحكى
عن المتكلمين على اعتباره ونحن نعلم ان اتفاقهم على ذلك انما هو لاجل بعض
الاعتبارات العقلية التى لا تصلح لاحداث الشك فى انفسنا فى اعتباره فكيف

بايجابها للقطع به وبتقريب وضح انه قد يكون حكم المسئلة عند احد
معلوما فيريد من الادلة التي اقامها على مطلوبه توجيه ما اتضح عنده
من الحكم فيكون غرضه تطبيق المدعى على الدليل وقد يكون حكمها عنده
مشكوكا ثم يلاحظ بعض الادلة فيقطع بها او يظن بذلك الحكم فيكون غرضه
من ذكر تلك الادلة التنبيه على مدرك ما اختاره من حكم المسئلة وقد يكون
هو بحيث يقطع بحكم في مسئلة مع عدم استفادته الى بعض الوجوه ثم يلتفت
الى بعض الوجوه فيوجب ذلك ظنه او قطعه بخلاف ما قطع به اولا وكان حاله
بحيث لو علم بفساد تلك الوجوه يقطع بكون الحكم الواقعي هو ما قطع به اولا
فيكون ذكره لما عنده من الوجوه الموجبة للظن او القطع بخلاف ما قطع به
اولا لاجل تطبيق الدليل على المدعى كما في القسم الثاني ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم
ان وضوح فساد دليل الحكم في القسم الاول والثاني لا يكشف عن فساد المدعى
واحتمال يكون المسئلة معه كالخالية عن الدليل واما فيما بقوله ذلك
واما في القسم الثالث فهو يكشف قطعا عن فساد المدعى نعم اذا لم يعلم ان
المورد من اي تلك الاقسام الثلثة فحكمه حكم القسمين الاولين من حيث عدم
كشف وضوح فساد الدليل فيه عن فساد المدعى لكن بعد القطع بانه من
قبيل القسم الثالث فذلك كاشف قطعي عن فساد المدعى ايضا ونحن نعلم
ان من احتمل اعتبار المعرفة التفصيلية في العبادة انما هو لاجل التفاته

الى

الى المحكي عن المتكلمين من الاتفاق المذكور بحيث لو علم بفساد مدرك
المتكلمين قطع بعدم اعتبارها جدا فيكون المقام من القسم الثالث
من تلك الاقسام وكذا المجمعون من المتكلمين على اعتبارها لو اتضح لهم فساد
ما عندهم من الاعتبارات لقطعوا بعدم اعتبارها ايضا ونحن لما علمنا
بفساد تلك الاعتبارات نقطع بعدم اعتبارها والانصاف ان هذا الوجه
ينبغي الاعتماد وبيانه ان المجمعين من المتكلمين على اعتبارها لم يخصصوها
بالعبادات الشرعية بل ادعوا ان الاطاعة مطلقا لا يتحقق الا بها فانهم يعترفون
بانه لو تحققت الاطاعة في مورد دليل الاوامر العرفية بدونها تحققت بدونها
مطلقا وانت تعلم بعدم توقفها في الاوامر العرفية عليها كما مر التنبيه عليه في اول المقصد
والحاصل انهم ذهبوا الى ما ذهبوا لاجل شبهة حصلت لهم عامة لجميع المطلقة
حتى الاوامر العرفية فاذا علمنا نحن بفساد تلك الشبهة في الاوامر العرفية فنعلم
بفسادها ثمة وحيث انه لا منشأ لاحتمال اعتبار المعرفة التفصيلية الا تلك
الشبهة فبعد العلم بفسادها ثمة نقطع بعدم اعتبارها مطلقا ومن هنا يتضح
الطريق الى وجه اخر للحكم وهو انه اذا كانت منشأ احتمال اعتبار معرفة الواجب
تفصيلا هو ما عند القائلين باعتبارها مع اعترافهم بانه على تقدير فساده لا
يتوقف عليها الطاعة واقعا بعد ما علمنا يمكن دعوى الاجماع من الكل حتى
من القائلين باعتبارها على عدم اعتبارها واقعا بعد ما علمنا بفساد

مدرك اعتبارهما فان هؤلاء مطبقون على عدم اعتبارهما على تقدير
فساد المدرك اتفاقا فاذا احرزنا نحو ذلك التقدير فقد احرزنا معقد
اتفاقهم على عدم اعتبارهم ويقال بمثل هذا الاجماع الاجماع التقديري
على السنة المتاخرين من الاصوليين وهو على تقدير ثبوته كاف في المقام
كاشف قطعي عن راي المعصوم ورضاه بلا شبهة ويؤيده ما ذكرنا
من ان العلم بفساد مدركهم بالنسبة الى الاوامر العرفية مستلزم له بالنسبة
الى الاوامر الشرعية ايضا ويتم هذا المطلب بالتقريب المذكور مع التعليل بما ذكرنا
في اول المسألة من تحقق الطاعة بمجرد الاتيان بالمامور به بداعي الامر غاية الامر
انه بنفسه غير واف بالمطلب الا انه بضميمة ما عرفت يتم به المطلب هذا ما افاده
دام ظله اقول ويمكن تقريب المدعى بوجه اخر لعله احسن مما ذكره وهو انا نعلم
بالضرورة ان الشارع لم يتسامح في غرضه في العبادات بازيد من اتيانها على
وجه التعبد وان كل ما كان عنده فيها من الاغراض يحصل بمجرد ايقاعها
كذلك والقائلون باعتبار معرفة الواجب تفصيلا ايضا معترفون بذلك فان
اعتبارهم اياها انما هو بزعمهم ان موضوع العبادة لا يتحقق الا بها وقولهم ان
الطاعة متوقفة عليها يعنون به ان الطاعة اللازمة التي يتوقف عليها فراغ
الذمة متوقفة على الاتيان بالواجب على وجه يحصل غرض المولى وغرض
الشارع في العبادات متوقف على وقوعها عبادة وهو متوقف على معرفة

المأتي به

المأتي به تفصيلا فيجب الاتيان بها كذلك تحصيلا للفراغ اليقيني مع اعترافهم بانها
لو تحققت وانعقدت عبادة بدونها فكفت في تحصيل الفراغ فيكون اعتبارهم
للمعرفة التفصيلية بالاخرة راجعا الى اعتبارها في موضوع العبادة كما يظهر
للمتامل فكلما انهم ونحن نقطع بانعقاد الفعل عبادة بمجرد الاتيان به بداعي
الامر ومعه لا يبقى لنا شك في مدخلية المعرفة التفصيلية في الاطاعة بوجه
في العبادات الشرعية ايضا بل قد تحققنا في طي بعض المباحث عدم توقف
العبادة على الامر ايضا وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في عدم توقفها على
معرفة وجه الفعل تفصيلا في العرف والعادة فاذا ثبت عدم توقفها عليها
في العادة ثبت في العبادات الشرعية ايضا للقطع بعدم احداث الشارع معنى
اخر للعبادة وراء ما عندهم وانما احدث مصاديق لها لم يكن معهودة
عندهم هذا ثم انه بعد ما اثبتنا عدم اعتبار معرفة الوجه تفصيلا على سبيل
العلم ظهر عدم اعتبارها ظنا بطريق اولى فيجوز ترك الموافقة التفصيلية
الظنية مطلقا الى الموافقة العلمية الاجمالية بطريق اولى هذا خلاصة الكلام
في المقام وينبغي التنبيه على شيء وهو انه بناء على تقديم الموافقة التفصيلية
الظنية على الاحتياط بالتكرار اذا اراد المكلف الجمع بينهما بان ياتي بما ظنه
الواقع منه وبالمحتمل الاخر ايضا لاحتمال كونه هو الواقع كما اذا علم اجمالا بان
عليه صلوة وشك في انها هي المقصورة الثنائية او الكاملة الرباعية مع

اقتضاء ما عنده من الادلة الظنية كونها هي المقصودة مثلا فاذا دار ان يأتي بها
على انها الواقع و بالكاملة من باب الاحتياط فهل له الجمع بينهما كيف شاء او
يتعين تقديم ما حكى في هذا المقام انه يأتي اولا بمقتضى ظنه لكن لم يذكر
له وجها واختاره دام ظله محتجا عليه بانه اذا قدم ما ظن انه الواقع فقد قصد
كونه هو المبرئ الواجب عليه في مرحلة الظ فيكون الطرف الآخر الذي هو خلاف
ظنه محضا للاحتياط فلا يرد و دا الامر فيه بين الامتثال التفصيلي وبين الاجمالي
لعدم امكان و توجه شيئا منهما اما الاول فلتوقفه على معرفة وجه والمفروض
الجهل به مطلقا فان وجوبه غير معلوم ولا مظنون لا ظاهرا ولا واقعا واما
الثاني فانه انما يحصل بكلا الطرفين ح مع الاتيان به وحده فيكون هو وحده
امتثالا احتماليا للواقع نعم بضمه لو لا الاول يحصل العلم اجمالا بامتثال
الواقع ايضا فاذا لم يكن الامر فيه دائرا بين الامرين فلا يعتبر فيه قصد
الوجه و معرفته لان القائلين باعتبارهما انما يعتبرونهما في مقام امكانهما
والمفروض تعذرهما فيه و الحاصل انه اذا فعل كذلك فيقع الاول وهو مظنون
ظنه صحيحا و طاعة لفرض قصد جهة معرفته و جعله هو المبرئ لذمته
في مرحلة الظ و الاتيان به بداعي الامر به ظاهرا فيكون الحال في الطرف الآخر
كالشبهات البدوية من حيث كونه احتياطا للاحتمال لكونه مطلوبا في
الواقع و يجعل الاتيان به ح مقدمة لتحصيل الواقع المردد مع قصد كون

المبرء

المبرئ هو في الحال الواقع حتى يكون بعضا من الاحتياط بالتكرار وهذا بخلاف
صورة العكس بان اتى بما ظنه الواقع فانه ح قد قصد الجميع ببرئ الا المظنون
وحده بل انما يحرك به احتياطا للدرك الواقع به و بغير المظنون فلا يقع شيء
منهما صحيحا لكونهما معا احتياطا بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي انتهى
ما افاده دام ظله اقول لمن و في ان المكلفات بما ظنه الواقع بنية الوجوب
و جعله هو المبرئ له في مرحلة الظ على نحو التقييد بحيث قبل اتيانه به تحقق
الاحتياط بالتكرار و عقيبه كذلك مطلقا يقينا فيتم الطرف الآخر اليه انما هو
لاجل قصد الاتيان بطرف المعلوم الاجمالي من غير توقفه على قصد كونه
هو المبرئ فاتيانه بالمظنون بنية الوجوب ظاهرا امتثال ظني تفصيلي لان
الداعي للاحتياط هو ادراك الواقع المشتبه فلا يكون فعل احتياطا الا اذا وقع
كذلك و المفروض ان الداعي للمظنون انما هو وجوبه ظاهرا لا احتمال مطلوبيته
واقعا فالاتيان به على الوجه المذكور لا يقع احتياطا مط فيصح مط و الطرف
الاخر يبقى محضا للاحتياط كالشبهات البدوية و ليس الامر فيه دائرا
بين الامتثال التفصيلي و الاجمالي فيصح ايضا بناء على ان لو قيل بالاشتراط في صورة
العكس حيث انه قصد الجمع بين الطرفين فيكون هذا احتياطا بالتكرار
فيبطل بعين ما نقلنا قبله في صورة تقديم المظنون ايضا فان قصد الجميع
بمجرده لو اخل بالصحة لاخل مط و لو توجه تلك الصورة بانه و ان قصد

الجمع لكن قصد المبرئ هو المظنون في مرحلة الظاهر ويكون اتيانه بالموهوم
لاحتمال كونه هو المطلوب لا بجعله مقدمة لتحصيل المبرئ وهو نفس الواقع
المثبتة فالمصحح في تلك الصورة انما هو قصد كون المبرئ هو المظنون فيقع
هو امتثالا تفصيليا لذلك والموهوم محض للاحتياط فيصح لما مر فيوجه به
صورة العكس ايضا فان المفروض انه فيها قد قصد كون المبرئ هو المظنون
فيكون امتثالا تفصيليا لذلك ويصح الموهوم ايضا لكونه محضا للاحتياط
في مورد احتمال المطلوبية وحاصله انه انما يتجه الحكم بالبطلان في صورة العكس
اذا لم يقصد كون المظنون هو المبرئ ولم يات به بنية الوجوب الظاهري بل
انما اتى به لاداء الواقع به بضميمة الى الموهوم وقصد كون المبرئ هو نفس الواقع
فيكون الداعي لكل منهما هو احتمال كونه هو الواقع فيكون المجموع احتياطا بالتكرار
مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي فلا يصح شيء منهما ولا يخفى انه على تقدير
الاتيان بالمظنون كذلك لا يفرق فيه بين الصورتين اذ على تقدير تقديم
المظنون ايضا لا يصح شيء منهما اذا اتى به كذلك لعين الدليل وكيف كان فحيث ان
المفروض الاتيان بالمظنون بداعي وجوبه الظاهري فالحق هو جواز الجمع
كيف شاء قوله تقدم المقصد الثاني في الظن الى قوله والمعروف هو امكانه مبحث الظن
اقول قبل الخوض في المقام ينبغي تمهيد مقال فاعلم ان المراد بالامكان المتنازع
فيه انما هو امكان العام وهو المقابل للامتناع اذ النزاع انما هو مع من يدعي
الامتناع

الامتناع فالغرض انما هو مجرد نفي الامتناع الاعم من وجوب التعبد بالظن
في بعض الموارد ومرجع القولين الى دعوى حسن التعبد به وقبحه الى
قدرة الشارع على التعبد به وعدمها فيرجع النزاع الى انه هل يحسن من
الشارع التعبد به او يقبح كما يظهر من دليل مدعي الامتناع والظاهر انه انما
يدعي الامتناع العرضي لا الذاتي كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل
الحرام وتحريم الحلال فانه لم يصرح في ان القبح التعبد بالظن انما هو من
جهة استلزامه لذلك المحذور ولا سيما نعلى هذا لا ينفع مدعي امكانه اثباته
بالنظر الى ذاته بل عليه اما دفع ذلك الاستلزام او دفع اقبح اللازم ثم المراد
بالتعبد بالظن هنا ليس هو اعتباره والحكم بالاخذ به من باب الموضوعية
لانه بهذا المعنى لا يرتاب احد في امكانه فانه حينئذ كسائر الاوصاف المأخوذة كذلك
وهو لا يتصور من العاقل من هذه الجهة بل انما هو اعتباره على وجه الطريقية
لمتعلقه بمعنى جعله حجة في مؤداه كالعلم وتنزيله منزلته بالغاء احتمال
خلافه في جميع الآثار الشرعية الثابتة للعلم من حيث الطريقية وبعبارة
اخرى جعله طريقا الى متعلقه كالعلم الذي هو طريق عقلي الى متعلقه
والمعاملة معه معاملة العلم الطريقي وترتيب آثار طريقيته عليه من
معذورية المكلف معه في مخالفة التكليف الواقعي على تقدير اتفاقها
بسبب العمل به كما اذا كان مؤديه نفي التكليف مع ثبوته في مورده واقعا

فلم يات المكلف بذلك المحتمل استنادا اليه ومن عدم معذوريته وصحة
مؤاخذته وعقابه عليها اذا كان مؤديه ثبوت التكليف وكان الواقع ثبوته
ايضا ولم يات المكلف بذلك فاتم هو على المكلف به فيكون هو على تقدير اعتباره
حجة قاطعة للعذر فيما بين الشارع والعباد على الوجه المذكور كالعلم ويكون
الفرق بينهما بمجرد كون حجية العلم بهذا المعنى بحكم العقل وكون حجيته بحكم الشارع
وجعله فيكون كالعلم فالمعا لقاعدتي الشغل والبرائة العقلية اذا قام على خلافهما
فان العقل انما يحكم في الاولى بلزوم الاحتياط تحصيلا للامن من عقاب مخالفة
الواقع بعد ثبوت التكليف به وفي الثانية بجواز تركه نظرا الى قبح العقاب
بلا بيان الذي هو الواقع لاحتمال العقاب كل واحد من حكميه في ذينك
تعليق بالنسبة الى جعل الشارع للظن السببي المشكوك في الموردين وابتناء جهة
في اثباته اذ معه يرتفع موضوع القاعدتين لانه بعد اعتباره يكون حجة في
اثبات التكليف بمحتمله في الثانية وبيانا له فلا يعذر معه المكلف في مخالفته
على تقدير كونه مع اثباته بمؤديه ح لا يحتمل العقاب على مخالفة الواقع حتى
يحكم العقل بلزوم تحصيل الامن منه وبالجملة النزاع في المقام انما هو في امكان التعبد
بالظن على وجه الطريقية بالمعنى الذي عرفت ويظهر في الدليل من احتجاج
منكريه باستلزامه لتحليل الحرام وتحريم الحلال لانه على تقدير اعتباره من باب
الموضوعية للحرمة واقعا فيما اذا كان مؤديه هو الاباحة ولا اباحة فيه اذا كان

مؤديه

مؤديه هو الحرمة وانما يبقى الواقع على حاله التي كان عليها بدونه على تقدير
اعتباره من باب الطريقية المحضة ومن هنا ظهر انه لا مجال لمنع المنكر لامكان
التعبد بالظن على وجه التصويب لانه بمعنى اعتباره من باب الموضوعية ولا
كلام فيه اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعروف هو الامكان وهو الحق الذي ينبغي
المصير اليه لنا عدم قبح في التعبد بالظن على الوجه المذكور حتى يمنع تمكن المكلف
من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه لان غاية ما يتصور منشأ للقبح احد
امور على سبيل منع الخلو والكل بمقتضى النظر عدم صلاحية شيء منها لذلك
توضيح قبح التعبد به انه لا ريب في ان الظن ليس بمصادف للواقع دائما والا لم
يكن ظنا فح اذا تعبدنا الشارع به والسلوك على طبقه على الاطلاق كما هو المفروض
يلزم منه فيما اذا خالف الواقع احد امور ثلثة لا محه ان لم يلزم كلها احدها نقض
غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محله الذي ادى هو الى نفيه وتفويت
العمل على طبقه فان الغرض منه اما ايجاد خصوص الفعل فالمفروض تفويته في
رخصة العمل بما ادى الى عدمه واما وصول مصلحته الى المكلف فالمفروض ايضا
تفويتها عليه وثانيها تفويت مصلحة الواقع على المكلف كما اذا كان الفعل في الواقع
واجبا او مندوبا وادى الظن الى اباحته او وجوبه او استحبابه وكلاهما خلاف
اللطف فيكونان قبيحين والنسبة بينهما وبين الامر الاول هو العموم من وجه اذ
قد يكون الغرض حصول ايجاد الفعل بل يكون ايصال المكلف الى مصلحته او صرفه

من مفسدته وثالثها التناقض فانه اذا كان الظن مخالفا للواقع فيجتمع في
مورده حكمان متناقضان احدهما مؤدى الظن والآخر هو مؤدى الخطاب الواقعي
من غير فرق في ذلك بين ان يكون مؤدى الظن هو الوجوب مع كون
الحكم الواقعي هو الحرمة او العكس وبين ان يكون مؤديه الاباحة او الاستحباب
مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة او العكس لان الاحكام الخمسة باسرها متناقضة
يمتنع اجتماع اثنين منها في مورد واحد ولو مع تعدد الجهة كما هو الحال في
المقام نظرا الى ان الحكم الظاهري في محل الفرض انما جاء من جهة قيام الظن فيه
عليه هذا وتوضيح الدفع ان الذي يتعبده الشارع بالظن اما من انسد
عليه باب الوصول الى الواقع اما بان ينسد باب العلم عليه من اصله واما يكون
علمه جهلا مركبا مخالفا للواقع ملتزم مع تمكنه من تحصيل ذلك العلم واما من
انفتح له باب الوصول اليه بالعلم فالمراد بمعنى انه يتمكن من تحصيل العلم
به مع عدم كون علمه جهلا مركبا في جميع الموارد وعلى الثاني اما ان يكون
علمه الذي يتمكن من تحصيله بعينه مطابقته للواقع على تقديره من الظن المؤدي
او مساويا له في المصادفة له وعدمها او ان الظن اغلب مصادفة منه فعلى
الاول لا يعقل منعه من العمل بالظن مع عدم تمكنه من العلم اصلا لاستقلال
العقل بحسن التعبد لاعتقاد الطريق فيه ومع تمكنه منه ايضا يجوز الاذن بالعمل بالظن
بل يجب نظرا الى قاعدة اللطف لفرض كون علمه على تقديره مخالفا للواقع ملتزم

[Margin: ٢ اغلب مطابقة للواقع ح]

بخلاف

بخلاف ظنه فانه يؤدي اليه كثيرا بالفرض ولا الظن المكوني للتعبد به في
هاتين الصورتين واما على الثاني فجواز التعبد به على الشق الثاني منه في
غاية الوضوح ايضا لان فوت الغرض والوقوع في المفسدة او فوت المصلحة
كليهما لازمة على تقدير العمل بالعلم ايضا على مقدار موردة عمله بالظن فلا يلزم
من التعبد به ازيد مما يلزم منها على تقدير عدم التعبد به ومنه يظهر الحال
في الشق الثالث ايضا بل هو فيه اوضح كما لا يخفى بل لعل التعبد بالظن فيه متعين
نظرا الى قاعدة اللطف لغرض اداء الواقع فيه بحد اكثر منه على تقدير العمل بالعلم
وان كان هو على تقدير حصوله لا يعقل المنع من العمل به لكن الكلام انما هو
قبل حصوله والحاصل ان المنع غير ممكن للتعبد به في هاتين الصورتين ايضا
واما على الشق الاول منه كما هو الحال في كونه موردا للانكار فان كان التعبد به
على تقدير وجود مصلحة الطريقية والوصول الى الواقع فيمتنع للزوم نقض
الغرض وتفويت المصلحة والايقاع في المفسدة فلا شيء بعدها لكن يمكن ان
يكون هناك مصلحة اخرى مقتضية للتعبد به غير مصلحة الطريقية جابرة
لها غير منافية لاعتبار الظن من باب الطريقية ويكفي كونها مجرد التسهيل على
ذلك المكلف او على نوع المكلفين لكن على الثاني لابد من جبر الشارع تفويت
المصلحة والوقوع في المفسدة اذا ادى العمل بالظن اليهما لذلك المكلف فيتفضل
لان وجود مصلحة التسهيل في حق غيره لا يصحح تفويت مصلحة الواقع عليه ابتداء

فى مفسدة بل هو خلاف اللطف من غير ما يقتضى جواز تركه فى حقه مع
امكان ان يقال بعدم وجوب تداركها فى حقه نظرا الى ان قاعدة اللطف
لا يقتضى ايصال جميع التكاليف والخطابات الواقعية الى المكلف بحيث لا يفوته
شئ منها وانما يقتضى صدور الخطابات على طبق المصالح والمفاسد وابلاغها
الى المكلفين على مجارى العادات ولا يجب ان يوقعهم باسماعهم فاذا ذهب
ابلاغها كله فلا يصح اخفاء بعضها بواسطة نوع ضيعة العمل بالظن على الكلفة
ثم ويمكن ان يكون هى مصلحة الانقياد فانها على تقدير مخالفة الظن للواقع
حاصلة لانه قد تدارك بها مفسدة الواقع او فوت مصلحته ويمكن جعلهما معا
اعنى مصلحتى التسهيل والانقياد على تقديرهما قائمة بنفس السلوك على
طبقه بان يكون فى السلوك على مقتضاه وفعل المكلف بالفحص اياه طريقا
الى احكامه الواقعية الصادرة من الشارع فى حقه والتدين بمقتضاه فى
مرحلة الظاهر مصلحة اقتضت امر الشارع بالعمل به والسلوك على طبقه كما
كان يكون العمل بقول العادل من جهة كونه احتراما واعطاء له ذا مصلحة
وهو بالشارع اقتضت امره بالعمل بالسلوك على مقتضاه ما لم ينكشف
خلافه فتكون هذه المصلحة جابرة لفوت مصلحة الواقع او الوقوع فى
مفسدته على تقديره اذ العمل بها الهادم قد يستشكل فى ذلك بانه مع فرض
قيام المصلحة المصححة للامر بالسلوك على طبق الظن بنفس السلوك لا يصح عن الامر

التصويب وتبدل الواقع الى مؤدى الظن فان السلوك على طبقه عنوان
يحدث فى الخارج مع ترك الواجب او فعل الحرام غير عنوانه فيه بوجه فيلزم
اجتماع المصلحة والمفسدة فى شئ واحد شخصى وهى موارد الاجتماع الذى
هو مورد مخالفة الظن للواقع فلا بد من الكسر والانكسار فيما بينهما فاما
ان يغلب مصلحة السلوك على تلك المصلحة المفسدة او يغلب هى عليها
لا سبيل الى الثانى بوجه اذ معه لا يصح الامر بالسلوك على طبق الظن لان المصلحة
المغلوبة غير قابلة لتدارك المفسدة الغالبة عليها فتعين الاول وعليه
لا يقتضى تلك المفسدة ما كانت تقتضيه لولا ما هو موجود مع عنوان السلوك
لان المفسدة المغلوبة لا اثر له فعلا وانما فى بنى مع عدم تزاحم ما يغلب عليها
وان شئت قلت ان المفسدة المتداركة كالمعدومة فلا تقتضى ما تقتضيه
لولاه من النهى فيكون الحكم الفعلى لمورد الاجتماع واقعا هو مؤدى الظن
خاصة فيكون الحرام الواقعى المتحد معه كالكذب المتحد مع عنوان حفظ
النفس حلالا واقعا وهذا الا التصويب ويمكن الجواب عنه بوجهين احدها
ان سلوك الطريق الذى هو المشتمل على تلك المصلحة ليست عبارة عن
الحركات والسكنات بالجوارح المتحدة مع المحرم الواقعى وانما هو عبارة عن
التدين بمؤداه وايجاد مقتضاه وبنائه فى مرحلة الظاهر وعمل الجوارح من الحركات
والسكنات منتزع عنه ومتفرع عليه كما لا يخفى فهو عنوان مغاير لعنوان

وسيأتى تمام الكلام فى دفع التناقض بين مقتضاهما فى دفع اشكال التناقض
الذى هو احد الامور التى يتوهم كونها مانعة من اعتبار الظن والتعبد به
وان شئت قلت انا فرضنا وجود مصلحة فى نفس السلوك على طبق الظن لا فى
طريقيته اقتضت هى الامر به فدعوى منافاتها للمفسدة الواقعية خلاف الفرض
لان معنى عدم منافاتها لطريقية الظن عدم منافاتها للمفسدة الواقعية التى
ادى الظن الى خلافه مقتضاها لان منافاتها لها راجعة الى موضوعية
الظن كما لا يخفى فالاولى بقاعدة المناظرة انما هو دعوى امتناع مثل هذه
المصلحة وعلى تقديرها فطالب مدعيها بدليل الامتناع واثباته ذلك
وكيف كان فالاوجه هو الوجه الاخير اعنى كون الداعى للامر بسلوك الظن هى
المصلحة القائمة بنفس السلوك بل لعل هذا هو المتعين لانه على تقدير كونها
قائمة بالامر دون نفسه يكون ذلك الامر نظير الاوامر الابتلائية لجماعة وبالا
يفيد للعالم بكونه كذلك شيئا بل يكون وجوده كعدمه من حيث كونه قاطعا
لقاعدتى البراءة والاشتغال فى مواردهما بل الحجة فى موردهما عليهما
مع قيام الظن المأمور بسلوكه على خلافهما ايضا لان المصلحة فى مخالفة الواقع
وعدمها انما فى موردها البراءة انما هو بان الطلب حقيقى اذ معه يكون الظن قاطعا
لها فى كونه صوريا لا يلزم منه ذلك اصلا كما لا يخفى ثم انه فرض مصلحة فى السلوك
او فى الامر به وبعبارة اخرى تداركه الشارع لفوت مصلحة الواقع او الوقوع

فى مفسدته المستندين الى امره بالعمل بالظن سواء كان تداركه اياها بمصلحة
نفس السلوك او بمصلحة خارجية وتفصيل فيه انما يرفع المانع عن التعبد
بالظن من جهة محذورى نقض الغرض وتفويت الواقع على المكلف
او ايقاعه فى مفسدته لكنه لا يرفع شبهة التناقض بين الحكمين فى صورة
مخالفة الظن للواقع مع انه لا ينفع فى دفع الاول هذين وهو نقض الغرض
على تقدير كون الغرض فى مورد مثلنا خصوص فعل شئ مع اداء الظن
الى خلافه وانما ينفع فيما اذا كان الغرض اعم بان يكون مطلق ايصال النفع
الى المكلف ولو بغير مصلحة الفعل الذى ادى الظن الى مطلوبيته عينا ولكن
لا يتبين تعلق غرض الشارع فى جميع الموجبات بايقاعها انفسها ويحتمل
كونه اعم ولو بالنسبة الى بعضها يصح الجواب به عن مدعى امتناع التعبد
بالظن من جهة استلزامه لنقض الغرض فان الظاهر انه مدع للسلب الكلى ويكفى
فى مقابلة الايجاب الجزئى مع انه يحتمل ان يكون الغرض فى الجميع اعم وكيف
كان فيكفى قيام احتماله فى بعضها فضلا عن الاصل انه يمكن ان يكون
مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع او مفسدته مع كون الغرض اعم من
خصوص ايقاع الفعل الواجب واقعا فلا يرد شئ من المحذورين المذكورين
نعم ما شبهة التناقض بين الحكمين والتنافى بينهما فالوجه فى الذب
عنها انه لا يلزم الاجتماع فى غير الصورة التى يكون العلم اغلب مطابقة فيها

الحرام الواقعي ذهنا وخارجا ايضا لان التدين في الخارج انما يحصل قبل العمل
والعمل يحصل بعد تحققه ويتفرع عليه فلا اتحاد بين العنوانين اصلا حتى
يتوهم انه يلزم التصويب وثانيهما انا نلتزم بكون مورد تلك المصلحة هو سلوك
الطريق على العمل على طبقه بالجوارح الذي هو متحد مع الحرام الواقعي ومع
ذلك نمنع من استلزامه للتصويب وتوضيحه انه لا شبهة في عدم المنافاة
بين ذاتي المصلحة والمفسدة حتى في مورد كسر احديهما للاخرى كما في الكذب
النافع لان معنى الكسر ليس هو ازالة الغالبة منهما الذات المغلوبة بل معناه
اختصاص الغالبة منهما بمقتضاها فعلا في موارد الاجتماع وبقاء الاخرى فيه
بلا اثر وانما المنافاة على تقديرها انما هي بين مقتضاهما واثارهما فلا بد
من ملاحظة ان بين مقتضاهما تنافيا حتى يختص احديهما بمقتضاها او لا
فيترتب على كليهما مقتضاهما فنقول ان مقتضاهما في مورد البحث انما هو الطلب
فان مقتضى المفسدة انما هو طلب الترك ومقتضى المصلحة هو طلب الفعل
وهما اعني الامر والنهي انما يتنافيان ويمتنع اجتماعهما في مورد واحد اذا كان
موضوع كل منهما في عرض موضوع الاخر وفي رتبته فهنا انما هو مورد كسر
مقتضى احدهما المقتضى الاخر كما في الكذب النافع واما اذا كان موضوع احدهما
في طول موضوع الاخر فلا ولو فرض اتحاد الموضعين في الخارج وما نحن فيه
من قبيل القسم الثاني لان مقتضى مصلحة سلوك الطريق هو الامر بسلوك الطريق

والعمل بمؤداه على انه الواقع لا على انه حكم اخر وراء الواقع ومن المعلوم ان الاخذ
بمؤداه والعمل به كذلك انما هو بعد الفراغ من حكم الواقعي الذي هو مقتضى المفسدة
المفروضة وبعبارة اخرى ان الكلام في نصب الشارع للطريق الظني مؤديا
الى احكامه الصادرة منه ومن امره بتشخيص تلك الاحكام منه بعد فراغه
عن جعل تلك الاحكام وتوجيه الخطابات بحسب ما يقتضيها من المصالح والمفاسد
فطلب الامر بسلوك الطريق مغاير لعامة الخطابات الواقعية ومتأخر عنه بمراتب الجعل
بل موضوعه لا يتحقق الا بعد صدور تلك الخطابات قبله لان موضوعه
هو العمل بالظن بعنوان كونه طريقا الى واقع مجهول مشترك بين العالم والجاهل
فيتوقف تحققه على صدور حكم مشترك كذلك قبله والحاصل ان الكسر
والانكسار بين المصلحة والمفسدة المجتمعين في مورد واحد مختصان بما
اذا تنافى مقتضاهما وتناقضا واما فيما لا يتناقضان فلا مانع من تأثير كل
منهما في مقتضاه ومورد التنافي بين مقتضاهما انما هو فيما كان مقتضى كل
منهما في رتبة الاخر واما كون احدهما متفرعا على الاخر ومتأخرا عنه فلا كما
هو الحال في المقام اذ المفروض كون المصلحة على نحو يقتضي وجوب العمل
على طبق الظن بعنوان ان مؤداه هو الواقع وحال عنه لا وجوب العمل على
طبقه بعنوان اخر في عرض الواقع غير ناظرين اليه بوجه فهي غير منافية للمفسدة
المفروضة في الموارد الثابتة للفعل بعنوانه الخاص لا بذاتها ولا بمقتضاها

من الظن اصلا لان الظن في غير تلك الصورة حجة بنفسه بحكم العقل وبعبارة
اخرى انه اذا كان التقدير تقدير مساواة الظن للعلم في المصادفة
فضلا عن اغلبية مطابقته من العلم فالعقل يحكم بحجية الظن في ذلك
التقدير ويقبح عنده المنع من العمل به فيكون كالعلم حاله حاله طريقا
مجعولا غير محتاج الى جعل له اصلا فلو فرض امر الشارع بالعمل به في هذا
التقدير لكان ارشاديا محضا اذ لا يترتب على وجهه ازيد مما كان
يترتب على صورة عدمه ومع عدم اطلاع المكلف بكون التقدير هذا
التقدير لا يصير ذلك الامر شرعيا فان العقل انما يستقل بحجية الظن فيه
من غير تقييده بعلم المكلف به فلعل المكلف قد يعتقد كون التقدير
غيره لكنه لا يغير الواقع حتى يكون الامر المذكور شرعيا وبالجملة حكم العقل
بحجية الظن في هذا التقدير نظير حكمه بقبح الظلم معلقا على موضوع عام
سار في جميع مصاديق ذلك الموضوع الواقعية ولو مع عدم علم المكلف
في مورد بكونه من مصاديقه بل ومع قطعه بعدم مصداقيته كما انه
ليس في تلك الصورة حكم اخر وراء الحكم المجعول واقعا حتى يجتمع حكمان
شرعيان متنافيان في مورد واما في الصورة المذكورة اعني صورة
اغلبية مصادفة العلم للواقع عن الظن المفروض فاعتبار الظن فيها
وان كان منوطا بامر الشارع فيلزم بلحاظ اعتباره فيها اجتماع حكمين في

مورد واحد اذا ادى الظن الى خلاف الواقع لكن امتناع اجتماع الحكمين معلوم
ثم بل الذي يقتضيه التحقيق والتعمق جوازه في المقام نظرا الى عدم كون الحكمين
المذكورين كليهما في رتبة واحدة كما اشرنا اليه وتوضيحه ان التنافي بين الامر
والنهي في فرض اجتماعهما في مورد واحد في المقام الذي هو موضع صورة
توهم التنافي بين الحكمين اما من جهة انفسهما واما من جهة ما يلزمهما لا
سبيل الى الاول مطلقا حتى فيما اذا كانا في رتبة واحدة فان نفس الاقتضائين
لا تنافي بينهما بالضرورة وعلى الثاني اما ان يكون التنافي بالنظر الى ما
يلزمهما من المكلف بالفتح واما بالنظر الى ما يلزمهما من المكلف بالكسر
لا سبيل الى الاول وهذين ايضا في المقام اذ المفروض كون المكلف بالفتح معذورا
في احد الطلبين وهو الطلب الواقعي الذي ادى الظن الى خلافه ومعه لا يصح
توجيه الطلب المخالف لذلك الطلب اليه وتنجزه عليه فعلا فان جهة المنع
بالنظر اليه منحصرة في لزوم التكليف بما لا يطاق وهي مندفع باختلاف
الطلبين بالنسبة اليه من حيث الشأنية والفعلية فانحصر جهة التنافي
والمنع فيما يلزمهما من المكلف بالكسر وغاية ما يتصور ان يقال ان المانع
من جهته اي ان الامر ملزوم للارادة وهي الشوق النفسي المؤكد والنهي ملزوم
للكراهة وهي البغض النفسي كذلك فيمتنع اجتماعهما في مورد واحد لاستلزام
اجتماعهما فيه اجتماع الحب والبغض المتنافيين وادعى ما يدفعه ان

غاية ما يلزم في مقام الامر والنهي انما هي وجود المقتضي للحب والبغض من
المصلحة والمفسدة واما فعلية الحب والبغض من المصلحة والمفسدة و
اما فعلية الحب والبغض ايضا فغير لازمة جدا وبعبارة اخرى الذي يوجب
الايجاب والتحريم انما هو وجود ذات المصلحة والمفسدة من غير توقف على
تاثيرهما في الحب والبغض الفعليين ايضا فربما يؤثران في الامر والنهي ولا
يؤثران في الحب والبغض لمقابل يؤثر احدهما في احدهما للاجل مانع من
تاثير الاخر في الاخر كما اذا يوجد عما هو يوجد الحب والبغض كما في المقام و
بعبارة ثالثة اوضح ان الامر والنهي ليسا معلولين للحب والبغض بان يكون
المؤثر فيهما هما ويكون في ذينك المصلحة والمفسدة فيتوقف صدورهما
هذا على تاثير المصلحة والمفسدة في ذينك لذلك اذ عليه يلزم من عدمهما
بدون تحقق الحب والبغض وجودهما بدون العلة الموجدة لهما او كلاهما
بل هما بالنسبة اليهما من قبيل امرين مشتركين في المقتضي لهما المتوقف
تاثيره في اي واحد منهما على عدم مانع من تاثيره فيه فكل واحد من
المصلحة والمفسدة يتوقف تاثيره في الحب او الامر والبغض او النهي على عدم
مانع في المورد من تاثيرهما فربما يوجد مانع في مورد من تاثيرهما في الحب
والبغض دون المانع من تاثيرهما في الامر والنهي ولما لم يكن تناف
بين نفس الامر والنهي سلم والمفروض انتفاء التنافي بينهما في المقام من

جهة

جهة المدلول ايضا فظاهر ان الحب والبغض وان كانا متنافيين لكنهما ليسا
متلازمين لما ثبت ان التنافي بينهما بالنظر الى المكلف فقد رجعت فيما
نحن فيه بالاختلاف بينهما من حيث الشأنية والفعلية مضافا الى ما مر
من ثبوت الاختلاف في جعلهما من ان الحكم الظاهري الذي جاء من جهة
الامارة الظن جعله انما هو بعد الفراغ عن جعل الحكم الواقعي على تقدير
جعله اذ المفروض كون ذلك الامر قد قصد به العمل بمؤدى الظن على
انه الواقع وانه حاك عنه ومن المعلوم ان ذلك لا يكون الا بعد الفراغ
عن جعل الحكم الواقعي فلا مانع في المقام من تاثير المصلحة والمفسدة كليهما
في كليهما معا فيؤثران فيهما كذلك واما الحب والبغض لما كانا متنافيين
والمفروض اتحاد موردهما فيمتنع تاثير شيء منهما في شيء منهما فلا يلزم
من عدم فعلية تاثير المفسدة الواقعية او مصلحتها في الحب والبغض
تصويب اصلا لفرض فعلية تاثيرهما في الامر والنهي والتخطئة والتصويب
يدوران مدار ثبوتهما واقعا لغير العالم بهما على نحو ثبوتهما للعالم او
عدم ثبوتهما كذلك لا على ثبوت الحب والبغض على حسب ما يقتضيه المفسدة
والمصلحة الواقعيتان ثم ان الترجيح ثابت لجهة الحكم الظاهري على تقدير
لان المفروض ان الشارع انما تعبد بمؤدى الظن لمصلحة اقتضت عدم الزام
المكلف مع تمكنه من دفع مفسدة الواقع بالعمل على مقتضى الظن المرخص

تاديته الى الواقع فيها واقتضت جعل المكلف معذورا في مخالفة التكليف
الواقعي المستندة الى عمله بالظن بعد ما لم يكن معذورا فيها بحكم العقل بل
الى الشارع بالعمل به واقتضاء تلك المصلحة لذلك انما يكون على تقدير غلبتها
على مفسدة الواقع ورجحانها عليها فيكون مؤثرة في فعلية محبوبية الفعل
المحرم واقعا مثلا في حال قيام الظن على وجوبه مثلا مع عدم تبين خطائه لعين
الاعيا وكيف كان فقد ظهر مما حققنا دفع الوجهين المحكيين عن ابن قبة
امتناع التعبد بالظن من استلزامه جواز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى و
من استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال وتوضيح الجواب عنهما ان الكلام في امكان
التعبد به ونحن نسلم ان امكانه مستلزم لامكان التعبد به في الاخبار عن الله
نعم لكن لا دليل على بطلان التلازم واستحالته وانما الدليل على عدم وقوعه وكذا
نسلم استلزامه تحليل الحرام وعكسه لكن لا محذور فيه بعد فرض قيام مصلحة
اقتضته كما في موارد الشبهات البدوية من غير قيام ظن فيها على حليتها اصلا
لما قد عرفت من ان الوجوه المتصورة التي ربما يتوهم كونها مانعة منه تقتضي
للمنع عنه خلاصة الكلام في المقام وينبغي التنبيه على امور احدها ان التعبد
بالظن على تقدير وقوعه بمعنى الامر بالسلوك على طبقه بمنزلة خطابات جزئية
متعددة بحسب تعدد موارد قيام الظن المتعبد به فاذا قام ظن على وجوب امر
او امور وعلى حرمة امور وعلى اباحة ثالثة وعلى كراهة رابعة وعلى استحباب خامسة

بنحو

فيجب في مرحلة الظاهر الاتيان بالاول وترك الثانية ويكون مخيرا بين الفعل والترك
في الثالثة ويرجح الترك في الرابعة والفعل في الخامسة بمقتضى ذلك الامر الواحد
المتعلق بالسلوك على طبق الظن لان السلوك على طبقه عنوان كلي يختلف مصاديقه
باختلاف مؤدى الظن في الموارد الخاصة فان السلوك على طبقه في الاولى انما
يتحقق بالالتزام بالفعل وفي الثالثة بعدم الالتزام بشيء منهما وعدم ترجيح احدهما على
الاخر وفي الرابعة ترجيح الترك ترجيحا غير لازم وفي الخامسة بعكس ذلك واما
صدور خطاب ما خاص ايضا في مرحلة الظاهر مماثل لمؤدى الظن في تلك الموارد و
فغير لازم جدا لان ذلك الخطاب العام يغني عنها لافادته ما تفيده هي فهي على
تقديرها مؤكدة له وثانيها ان الامر بالسلوك على طبق الظن شرعي وارشادي كما
لعله ربما يتوهم على بعض الافهام القاصرة في بادي النظر نظرا الى ورود استحقاق العقاب
مدار مخالفة التكليف الواقعي لا على مخالفته فيتوهم منه ان ذلك الامر ليس بشيء
جديد بل يكون وجوده كعدمه فيكون ارشاديا يدل نفسه ان يترتب عدم العقاب
على مخالفته من حيث هي مخالفته لا يلازم كونه ارشاديا والا لانتقض بالامر بمقدمة
الواجب على القول بوجوبها شرعا او على تقدير وجوبها كذلك لا عقاب عليها نفسا
اتفاقا والاثار ولا تنحصر في العقاب حتى يلزم من انتفائه عنه انتفاء الامر عنه رأسا
فيكون وجوده كعدمه فان معذورية المكلف في مخالفة الواقع المنجز عليه في
مورد الاشتغال لولا قيام الظن على خلافها وعدم معذوريته في الواقع الغير

المترتب عليه في مورد البرائة لولا قيامه على خلافها من اثاره وذلك لان فائدة المعذورية
وعدمها في المقامين اثران جديدان ناشئان منه فكيف يقال ان وجوده كعدمه سواء
وان شئت قلت ان انتفاء استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي في المقام
الاول واثباته عليها في الثاني من اثاره وان لم يكن العقاب على تقديره في الثاني
على مخالفته نفسه ثم ان مخالفة الظن الغير المعتبر قد يلاحظ بالنسبة الى العمل بالواقع
وقد يلاحظ بالنظر الى الالتزام به في مقام الظاهر والتدين بمؤديه فهي على الاول
مخالفة عملية له وعلى الثاني مخالفة التزامية وهي على الاول ملازمة لعنوان التجري
مطلقا وللمخالفة الواقع اذا كان الظن المفروض مصادفا للواقع لا يبعد في استحقاق
العقاب عليها اي على مخالفة الظن المذكور من حيث العمل من جهة مخالفة الواقع
بمعنى انه اذا كان متضمنا لتكليف في مورد مع مصادفته للواقع نزل الواقع
المكلف العمل به فهو مستحق للعقاب على مخالفة التكليف الواقعي الملازمة في المورد
فانه منجز للواقع عليه لا محالة واما استحقاق العقاب عليها من جهة التجري فمبني
على حرمة التجري كما في نظائرها من عملها واما استحقاقه عليها من حيث هي مع
قطع النظر عن هذين الجهتين فالظاهر عدمه كما اشرنا اليه لان لزوم العمل على طبق
الظن وان كان طلبا شرعيا لكنه مقدمي بالنظر الى الواقع فان العمل على طبقه
من مقولة المقدمات العملية لتحصيل العمل بالواقع لان الكلام في الظن المعتبر بعنوان
الطريقية المحضة ومن المعلوم انه لم يؤمر بالعمل لاجل كون العمل به احد الواجبات

الواقعية

الواقعية وفي عرضها فانه ليس له موضوعية بل انما امر به بعنوان كونه طريقا
الى الواقع فوجوب العمل بمتعلقه انما هو بعنوان انه الواقع بمقتضى حكم الشارع
وتعبده بطريقية الظن فاذا لم يكن وجوب في الواقع فلا يقتضي ذلك الوجوب
الظاهري الحاكي عن الواقع العقاب بحيال من هذه كالطرق العقلية لا يترتب
عليه الا على مخالفة الواقع واما مخالفته من حيث التدين والالتزام فقد يدعى
الادلة الدالة على اعتبار بعض الامارات كخبر العادل فيما يتضمن الامر بتصديقه
والنهي عن التكذيب كقوله ع لا يحل لاحد ان يشك فيما يرويه ثقاتنا
حرمتها واستحقاق العقاب عليها في ذلك القسم الذي دلت تلك الطائفة
من الادلة على اعتباره فان الامر بالتصديق والنهي عن التكذيب في خبر العدل
الثقة ظاهران في وجوب التدين بما يرويه نفسا فيقتضيان ترتب العقاب
على ترك التدين به واما حرمة مخالفة الظن المعتبر مطلقا من حيث التدين فلم
يقم دليل عليها الا ان يتمسك بظهور الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام
الظنون المعتبرة من هذه الجهة بعد اثبات الحرمة في القسم المذكور بما مر نعم
الظنون المعتبرة في تشخيص الموضوعات الخارجية والتحقيق لا يجب التدين بمؤداها
قطعا بل لا يعقل التدين بها كما لا يخفى لان مؤديها ليس حكما شرعيا حتى يتعبد
بكونه دينا وانما هي من الامور الخارجية وكيف كان فليس الكلام في المقام فيها
وانما هو في الظنون القائمة على الاحكام الكلية والظاهر ثبوت الاتفاق المذكور فيها

على نفي الفرق من الجهة المذكورة لكن الانصاف ان الاخذ بظاهر ما ورد من
وجوب التدين نفسا مشكل جدا اذ لم يعهد من احد ممن يعلم القول به عد
التدين بالظنون المعتبرة من الواجبات مع ان ما دل عليه من الاخبار قد
نوقش فيه كل احد وربما ينكر بانه على تقديره مستلزم لاعتبار الظن من باب
الموضوعية ومن المعلوم ان الظنون المعتبرة في باب الاحكام الكلية معتبرة من
باب الطريقية وهو ينافي وجوب التدين بها نفسا لكنه مدفوع بان الثابت
بادلة اعتبار تلك الظنون انما هو اعتبارها من باب الطريقية بالنسبة الى مؤدياتها
وكذا المراد من اعتبارها من باب الطريقية هنا وبعبارة اخرى المراد انما هو
جعل الشارع مؤدياتها احكاما حاكية عن الواقع لا احكاما مستقلة منفردة في
عرضها حتى يلزم اعتبارها من باب الموضوعية بالنسبة الى تلك الاحكام التي ادت
هي اليها فيلزم التصويب واما وجوب التدين بها فهو ليس من مؤدياتها بل
انما هو مؤدى بعض الادلة الدالة على اعتبارها كما عرفت فكونها معتبرة موضوعا
لذلك الحكم لا ينافي اعتبارها من باب الطريقية المحضة بالنسبة الى مؤدياتها بل
مثبت له لان وجوب التدين بمؤدى طريق ظني مستلزم لجعل مؤديه طريقا
الى الواقع ومثبتا له من غير فرق بين ان يكون وجوب التدين نفسيا او غيريا
فالتحقيق في وجه الاشكال هو الذي ذكر ثم انه بعد فرض تعذر حمل ما دل
على وجوب التدين نفسا عليه يتعين حمله على احد وجوه ثلثة على سبيل منع الخلو

احدها

احدها ان يكون ذلك الدليل مستعملا في وجوب التدين ولكن على سبيل الكناية
بان يكون الغرض منه الانتقال الى وجوب العمل بالجوارح على طبق الظن و
ثانيها ان يكون مستعملا فيه لكن يكون الغرض منه الارشاد بان يكون طلب
التدين ارشاديا قد قصد به التنبيه على عدم معذورية المكلف اذا عمل
على طبق الظن فصادف الحرام الواقعي من غير تدينه بمؤدى ذلك الظن اذا ادى الى
خلاف الحرمة اذ لا يبعد استحقاق العقاب على ذلك الحرام اذا نافاه الدليل بحكم
ذلك الظن بان يكون هو بحيث لولا اعتبار هذا الظن لكان حجة في اثبات الحرمة
الخ وبعبارة اوضح الخ ثبوت استحقاق العقاب عقلا على ما قامت حجة عليه
من اصل او دليل لولا ذلك الظن الذي ادى الى خلافها اذا لم يكن ارتكابه استنادا
الى الظن اذ معه يكون استنادا الى رخصة الشارع فيرتفع العقاب عليه بخلاف ما اذا
لم يستند اليه فانه قد فعل الحرام من غير استناد الى اذن الشارع وان شئت قلت
انه اذا لم يستند فيه الى ذلك الظن فيكون متجريا وقد مر في مسئلة التجري انه اذا
صادف الحرام الواقعي يستحق عليه العقاب وانما الكلام هناك في استحقاق العقاب
عليه في صورة مخالفته للواقع فيكون حاصل الوجه المذكور انه قصد بايجاب
التدين الارشاد الى طريق التخلص عن هذه المفسدة الامن منه وثالثها ان يكون
المراد به وجوب تنزيل الظن المفروض منزلة العلم في جميع اثاره حتى الاثار العقلية
من الاطاعة والعصيان في مرحلة الظاهر ولازمه الحكم بعدم من ترك العمل على طبق

ولذا الظن اذا تضمن تكليفا وتنجز اثار لشيء عليه في الظاهر الى ان يكشف
عدم التكليف واتفاقا كما هو الحال في جميع الظنون المعتبرة فانه لو ادى ظن
مجتهد الى وجوب شيء فتركه او الى حرمته فارتكبه يجب على مقلديه الحكم بفسقه
ويجب اثاره عليه الى ان يكشف خطاؤه ولذا قال بعض في مثل هذه المسالة
في وجوب الاعادة وعدم الاجزاء اذا انكشف خطاء الظن المعتبر مع بقاء زمان من
الوقت المضروب للواجب يسع للاتيان به ببقاء الامر الاول الواقعي المقتضي
للاتيان متعلقة على ما هو عليه وعدم … ما بان من توهم تدارك الواجب في
هذا الموضع لان التدارك انما يجب اذا استند فوت الواجب الى العمل بالظن المفروض
بقاء زمان من الوقت يسع له اذ معه يكون فوته مستندا اليه لا الى الشارع
وبعبارة اخرى ان المفروض انه عمل بالظن المؤدي الى خلاف الواقع في اول
الوقت فالمستند اليه انما هو ترك الواجب الواقعي في جزء من الوقت ومن المعلوم
ان تركه في جزء منه لا يستلزم فوته حتى يجب تداركه على الشارع فلا يجب عليه تداركه
بتركه في ذلك الجزء المستند اليه فيكون الواجب باقيا على حاله ويجب الامر به
فيجب الاتيان به نعم لو كان هناك بعض المصالح الفوتية بذلك الجزء من الوقت
يجب تداركه لاستناد فوتها الى الشارع كفضيلة ايقاع الواجب في اول الوقت لكنه
غير فوت الواجب هذا كله على تقدير اتيان المكلف بالفعل بمقتضى الظن المفروض
في اول الوقت واما مع عدم اتيانه به كله اصلا في وجوب الاتيان بالواجب الحقيقي

بعد

بعد انكشاف خطاء الظن في غاية الوضوح لان تركه اياه في اول الوقت مستند
الى نفسه لا الى العمل بالظن المفروض واما وجوب القضاء اذا ظهر خطاؤه بعد
خروج الوقت فمن عدم عمل المكلف على طبق الظن المفروض في الوقت لا ينبغي
الاشكال فيه لانه ح ترك الواجب الواقعي المستند الى نفسه فلا يجب على الشارع
تداركه فيكون هو فوت ولكان غير متدارك له اصلا فيكون مصداقا للفوت
على كلا الوجهين فيجب القضاء بمقتضى الادلة القائمة به المعلقة على الفوت
واما مع عمله على طبقه في الوقت فعلى القول بان القضاء بالامر الاول ايض
لا اشكال في وجوبه بعين ما مر في الاعادة مع بقاء جزء من الوقت يسع
لفعل الواجب واما على القول المختار من انه بفرض جديد ففي وجوبه مبنيا
على ان الفوت المعلق عليه ادلة القضاء هل هو مجرد ترك الفريضة في وقته
حتى يجب في محل الكلام لصدقه عليه او انه الترك الخاص وهو تركه فيه من غير
شيء في الوقت متدارك به ويقوم بغرضه ومصلحته فلا يجب لان تركه في الوقت
قد وقع مستندا الى العمل بالظن المامور به بسلوكه وتقرر انه على هذا التقدير يجب
على الشارع تداركه ومع تداركه لا يصدق عليه الفوت على هذا الوجه ويمكن
ان يقال انه على الثاني اعني كون الفوت عبارة عن الترك الغير المتدارك ايض يجب
القضاء فيما نحن فيه لا لان القضاء بالامر الاول بل لانه يمكن ان يكون مصلحة
الفريضة المتروكة متبعضة بان يكون فيه مصلحة متقومة بالوقت لا يحصل الا

به واخرى غير متقومة به بل يحصل في خارجه ايض وبعبارة اخرى ان
المامور به بالامر الاول وان كان هو الفعل المقيد بايقاعه في الوقت المضروب
له لكن يمكن ان يكون لنفس المقيد ايض مصلحة اخرى يحصل بغير خصوصية
الوقت ومن المعلوم انه اذا كان الحال في الفريضة كك فالواجب على الشارع
انما هو تدارك مصلحته المتقومة بالوقت لا جميع مصالحه لانها هي التي
استند تركها الى امر الشارع واما نفس المقيد حيث ان المفروض امكان
تحصيل مصلحته في خارجه فيكون فوتها على تقديره مستندا الى اختيار
المكلف اذ لا امر بالعمل بالظن المفروض ظهور خطائه في خارج الوقت
حتى يستند فوتها اليه فنفس المقيد غير متدارك فيكون مصداقا للفوت
على الوجه الثاني فيه ايض فيشمله ادلة وجوب القضاء هذا لكن الانصاف
اندفاعه اما اولا فبان هذا الاحتمال بمجرده غير مجد اذ لا بد في اثبات
وجوب القضاء بالادلة المعلقة على الفوت من احراز صدق الفوت على
المورد والعلم به وهذا لا يمكن الا بعد العلم بكون ما لذات المقيد مصلحة
تحصل في خارج الوقت ولا ينفع فيه احتمال كونه كك بوجه واما ثانيا فبان
التقدير المذكور مع العلم به ايض لا يدخل في تلك الادلة المتضمنة للفظ
القضاء فانه ظم في تدارك الشيء الفائت ومن المعلوم ان الاتيان بنفس
المقيد في خارج الوقت ليس تداركا للفائت بل انما هو اتيان بنفس الواجب

في

في محله كالاعادة والتحقيق انه على تقدير كون الفوت عبارة عن الترك الخاص
ايض يشمل ادلة وجوب القضاء للمقام لا لما مر بل لان مصلحة سلوك الطريق
الظني ليس من شانها ازيد من تدارك الفريضة ما دام الجهل فمع ارتفاعه
يبقى الفريضة متروكة بغير تدارك وتدارك سلوك الطريق اياه نظير
ما ورد من تدارك النافلة لنقص الفريضة مع انه يجب القضاء بعد ظهور
النقص فيها اتفاقا والسر فيه ان وصول تلك المصلحة حال الجهل بالواقع
الى المكلف ليس تداركا للواقع الفائت عليه حقيقة بل انما هو من باب عدم
خلو هذه من منفعة في تلك الحال فان التدارك حقيقة لا بد ان يكون
بما يساوي الفائت ويقوم بمصلحته الخاصة به بحيث لا يكون بينهما فرق الا
من جهة الوقت ومن المعلوم ان سلوك الطريق المخالف للواقع مباين له
وغير منوط بالمصلحة الخاصة جدا وانما هو مشتمل على مصلحة اخرى غير تلك
نظير النوافل ويتضح عن ذلك انه لو كان مجرد وصول مصلحة حال الجهل
بالواقع المعذور فيه تداركا له لما كان يجب القضاء فيما اذا صلى نافلة نظير
ان فيما فات من الفريضة خلل مع ان وجوبه هناك اجماعي وليس هو دليل
خاص عند المجمعين قطعا بل انهم قالوا به بمقتضى ادلة القضاء وكيف كان
لا فرق بين سلوك الطريق الظني المعتبر وبين النافلة من هذه الجهة
قطعا فتم ما قلنا الظم ان فوت شيء عبارة عن ترك نفس ذلك الشيء وكذا لفظ

القضاء عبارة عن اداء ما ترك من قبل لقوله من فاتته فريضة فليقض
ما فات منزل هذا المعنى لعدم اكتفائه ما يصرفه عن مقوله من فاتته
فريضة ظاهر فان موضوع القضاء انما هو ترك نفس الفريضة مطلقا فيصدق
مع تدارك مصلحتها ايضا وقوله فليقض لا يقتضي بخلافه لما عرفت فالقوي
هو الوجه الاول من الوجهين المتقدمين وعليه لا حاجة الى تلك التكلفات
المتقدمة وان شئت قلت ان المدرك انما هو التعبد بالظن على وجه
الطريقية المحضة وان المصلحة المدركة انما هي على وجه اقتضت التعبد به بما
يكون الظن المعتبر شرعا كالطرق العقلية غير قابلة للتصرف في نفس الواقع
او مصلحته فيكون العمل على طبقه مع فرض مخالفته للواقع وادائه الى ترك الواجب
كترك الواجب مع عدم العلم به واساسا من حيث عدم تصرفه في ذلك الواجب
بوجه فيكون ذلك الواجب متروكا مع المصلحة القائمة به ومصلحة سلوك ذلك
الطريق الشرعي امر مباين لتلك المصلحة فلا يصلح لان يقوم مقامها وانما هي
قد وصلت الى المكلف لتلافي يده عن فائدة في تلك الحال فهي متروكة
من غير شيء يقوم مقامها فيكون الواجب المتروك مصداقا للفوت على كلا
الوجهين فتوكد قد ته فيقع الكلام في المقام الثاني وهو وقوع التعبد به في الاحكام
الشرعية مطلقا او في الجملة وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الاصل الذي
يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة

فنقول

توضيح الحال في المقام على تمهيد مقال فاعلم ان الركون الى الظن الذي
لم يعلم التعبد به من الشارع اما ان يكون من حيث عمل الجوارح بان ياتي
بالفعل اذا تضمن هو وجوبه او استحبابه من غير اعتناء باحتمال حرمة الفعل
على تقدير قيام ذلك الاحتمال في مورده او بتركه اذا تضمن هو حرمته او كراهته
مثلا من غير اعتناء باحتمال وجوبه على تقدير قيام احتماله لكن من غير
تدين وتعبد بكون مؤديه حكم الله الواقعي او الظاهري وبعبارة اخرى
ان العمل بالظن في الموارد الشرعية كعمله به في الامور العادية التي يكتفى فيها
بالظن ولا يعتني باحتمال مخالفته للواقع من غير ادعاء ان المظنون هو الواقع
او منزل شرعا مقامه بل يكون بحيث اذا سئل عنه يقول انه يحتمل ان لا يكون
مجعولا من الله تعالى اصلا وانه مظنون كونه كذلك واما ان يكون من حيث تشخيص
حكم الله تعالى به والتدين بمؤديه عمل على طبقه او لم يعمل اصلا وهذا ايضا يتصور
على وجهين احدهما ان يتدين بمؤديه ويعتقد انه حكم الله الواقعي من
غير تدين منه ان نفس الظن طريق مجعول من الله سبحانه وتعالى في تشخيص احكامه
بل انما يدين بمؤديه من باب عدم اعتنائه باحتمال مخالفته للواقع كعدم
اعتنائه في المقام الاول كان الوجه الاول وثانيهما ان يتدين بمؤديه على انه
حكم الله الظاهري بان يعتقد كون نفس ذلك الظن طريقا مجعولا منه تعالى
في تشخيص احكامه من حلاله وحرامه فلاجل ذلك يتدين بكون مؤديه

حكما ظاهريا بشرٍ لكون ذلك منتزعا على الجعل والاعتبار اذا عرفت ذلك فنقول
لا ينبغي الاشكال في جواز الركون اليه على الوجه الاول اذا لم يخالف طريقا او
اصلا يجب العمل بهما لعدم المانع منه ح بوجه لا من جهة الافتراء على الله والتقول
به بغير علم لفرض عدم ادعائه طريقا مجعولا من الله تعم ولا كونه تعبدا بحكمه تعم
ولا من جهة التشريع لفرض عدم تدينه بشيء ولا من جهة مخالفة الواقع لفرض
معذوريته ح فيها على تقديرها لان التكليف الذى لم يقم عليه طريق
معتبر او اصل كذلك يكون المكلف معذورا في مخالفته بحكم العقل والشرع انتهى
هذا اذا لم يكن في المورد طريق معتبر او اصل كذلك اصلا واما مع وجود احدهما
مع موافقته له للظن المفروض فعدم المنع من الركون اليه ح اوضح اذ مع
احدهما يتاكد الامن من العقاب على مخالفة الواقع هذا اذا كان الظن المفروض
مخالفا للاحتياط بان يكون نافيا للتكليف مع احتماله واما مع موافقته فانتفاء
المانع من الركون اليه بديهي عند كل احد واما اذا خالف طريقا معتبرا او
اصلا كذلك مع وجوب العمل بهما كان يكونا متضمنين للتكليف ومثبتين له بحيث
لو عمل بالظن يلزم مخالفتهما عملا بان يكون هو نافيا للتكليف عن موردهما
فلا يحرم العمل به ح ايضا شرعا بل انما هو منهي عنه بالنهي العقلي الارشادي لان
مخالفة الطريق والاصل المعتبرين لا يكون محرمة نفسا بل هما معذران للواقع على
على تقديره على المكلف ويجب العمل بهما من باب المقدمة العلمية لامتثال التكليف

المحتمل

المحتمل الذى يتخوف من ورودها عليه فيدور استحقاق العقاب على مخالفتهما
على مخالفة الواقع مع مطابقتهما له فالعقاب على العمل بالظن المذكور ان ادى الى مخالفة
الواقع بسببه فغاية ما يتوقف على النهي الارشادي لاجل التحرز عن ورود العقاب
المحتمل وتحصيل الامن منه المتوقف على العمل بالطريق او الاصل المعتبرين نعم
على القول بحرمة التجري مع الاقدام بمحتمل التحريم مع قيام حجة شرعية على
تحريمه في الظاهر الحمد لله كما هو اهله وقد تمت قد فرغت من التسويد ليلة الجمعة
في رجب ١٣٠٥